الشرع الإسلامي

بين حقوق الإنسان والقانون الدولي

د. محجوب التيجاني



الشرع الإسلامي بين حقوق الإنسان والقانون الدولي

د. محجوب التيجاني

القاهرة
١٩٩٥م

الكتاب الشرع الإسلامي بين
المؤلف حقوق الإنسان والقانون الدولي
الناشر مركز الدراسات والمعلومات القانونية
تصميم الغلاف لحقوق الانسان
نسديه
تنفيذ اليكتروني وحدة التنفيذ بالمركز

الطبعة الأولى : ١٩٩٦

٧ ش الحجاز - روكسي - مصر الجديدة . القاهرة . جمهورية مصر العربية .
تليفون : ٤٥٢٠٩٧٧ فاكس : ٢٥٩٦٦٢٢ / EMAIL : LRRC@FRCU.Eun.Eg

المحتويات

مقدمة

تعيش البشرية حالة سرمدية من الصراع -بمعنى العداء- الذى يتزامن معه شئ من الإستقرار. وإننا لنجد إشارة واضحة لتلك الصورة الحياتية الخالدة فى نص قرآنى صريح فى سورة البقرة: ".. وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌ ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين" (الآية ٣٦). يعلم الإنسان بالفطرة ملامح تلك الصورة ومحتوياتها المادية ومعاناتها الروحية، وقد كُتبت عليه، حتى يجد منها فكاكًا، وهى حيزه الوجودى الكائن، وغطاء أنشطته وممارساته الحية: فردية كانت أم جماعية أم مجتمعية على مستوى الدول والشعوب. ومن آثار هذا االشمول المحتوم أن يقع العبء، كل العبء على الإنسان ، لإيجاد الصياغة الممكنة لتحقيق القدر الكافى من التعايش لكفالة وتطوير حياته المستقرة، ومواصلة مسيرته الأبدية، وفى ذلك استهدت البشرية منذ كانت بما أخرجته قرائحها المفكرة من رؤى ونظريات، وما جاءت به الأديان من تعاليم ومثل علوية، وما اصطنعته تجربة البشر وحصيلة صراعاتهم الفعلية من اختيارات ونظم، وبهذا يمكننا الخلوص إلى أن صورة

الصراع والاستقرار التى وضعت أمامها البشرية فى كوكبها الجميل تغلب فيها الحركة على السكون، وبهذا تتجدد الأفكار، إنشاءًا فتفنيدًا، أو تلاقحًا وتأكيدًا. ويشغل عامل التغيير فى أبعاد الصورة مساحة واسعة، تتقاطع خطوطها بلا حدود مع ثوابت الحياة وحاجاتها الدائمة حيث لا يستغنى عنها إنسان فى معركة البقاء والاستقرار.

طبيعى لكل هذا التعقيد أن تكتنف علاقات الإنسان الفكرية وجهوده العملية مسائل شائكة، تتصل بأهدافه المصيرية على امتداد البسيطة، وتتعلق مباشرة بالصيغ اللازمة للتعايش السلمى ومهام العمران والازدهار، ووضعها موضع الصدارة والقلب من هموم البشرية بأجمعها فى عصرنا الراهن.

ومن هنا، تغمر العقول قضايا السلام والأمن الدوليين، ويتزاحم فى ساحات الفكر والعمل رتل هائل من الأفكار والآراء المتنافسة. ولاشك أن مغزى هذا التدفق الجارى للإنتاج الإنسانى الهادف هو سمو الحريات وضرورتها. وحيثما تراجعت أجواء الحرية الفكرية، وإنحسر نضالاتها، تكاثفت سحائب الظلام وتيبست جذور الحياة، لينفتح باب الجمود

فالموت والخمود لعين هذه الحقائق الراسخة، لا يصح حجر على رأى، أو مصادرة لفكر، ناهيك باغتيال مفكر.

ننظر فى إطار الصورة ومحتوياتها، فلا نجد خطرًا يحيق بها أشد وبالاً على حقوق الفرد والجماعة والمجتمع والإنسانية بأكملها من الاعتداء على حريات الفكر والتعبير التى يقوم عليها جمع آخر حيوى من حقوق التنظيم، ويعتمد عليها أساس البشر العملى. فمثلا فى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية غنى عن القول أن قيام مجتمع ما على بناء اقتصادى معين، أيا كان وتمتعه بالحقوق الثقافية والاجتماعية، ليس له ضمان يكفل استقرار البناء وتجويده وتقويمه والنفاذ الثاقب من خلال ذلك الجهد الرفيع إلى آفاق التقدم وإرتياد مجالات أرحب من البناء والاستقرار.

وفى إطار الصورة ومحتوياتها، نلامس فى كل عصر ترتيبًا للقضايا والمسائل الشائكة التى تعترض طريق البشر فى سعيهم الدءوب لتحسين حياتهم. ومع ذلك، ظلت النظريات الإنسانية رافدًا للمعالجة والحل وما فتئت الأديان مظلة روحية للسمو بالحياة فى أشكالها الفانية وتخلقاتها المتجددة. وماتزال

لمحاولات التلاقح المضنية جاذبيتها المثيرة لتأكيد ما لمساهمات البشر من قيمة، وما للأديان من دور أساسى فى تهيئة الإنسان لمقام الخلافة على الأرض عابدًا وموحدا لربه، ومنتجا عاملاً في أرضه، ومفكرًا مسلمًا للنهوض بإرثه واستطلاع مستقبله، واستكشاف فردوسه المفقود.

الحرية الحرية! والفكر الفكر! فالعبادة حرية وفكر. والإنتاج حرية وفكر. والسلم والفكر فى درجتيهما الأعلى أعظم تعبير للحرية والحق والجمال.

تأسيسا على تلك الرؤية، وجدت نفسى مشدودًا إلى دور الديانة فى منطقتنا العربية والإفريقية، وهى منطقة هبطت فوق أرضها رسالات السماء، وسار على جبالها ووديانها الأنبياء والرسل عليهم السلام، وتأججت فى حياة أفرادها وجماعاتها ومجتمعاتها صراعات فكرية وسياسية عويصة حول حريات الرأى والعقيدة دون أن تفقد المنطقة تمسكها بالحرية والدين معًا.

وخلال السبعينيات والثمانينيات إلى الوقت الحاضر احتلت حركة البعث الإسلامى مكانًا متزايد الشأن فى الساحة

السياسية مرجعه إلى صراعات جماعات منظمة- سلمية كانت أم مسلحة أم حكومات- حول السلطة وعلاقتها بالشريعة الإسلامية باعتبارها شاملة للحياة المادية والروحية لمعتنقيها بإقامة دولة دينية على غرارما أنجزه الثوار الإيرانيون بقيادة إمامهم آية الله الخميني. ولقد برز هذا التيار بوضوح فى السودان وأفغانستان، وتظاهر منذ وقت غير بعيد فى الجمهوريات المسلمة فى آسيا الوسطى بالاتحاد السوفيتى السابق، إلى جانب مصر، والجزائر وتونس، وغيرها، أضف إلى ذلك، أن النشاط السياسى باستعمال الدين يتم تحريكه مجددا من قبل الأطراف المتحاربة -العراق ودول الخليج- فى الصراع الدائر بما فيه حرب الخليج. وفى الشرق الأوسط كذلك، للدين دور فى تحريك الصراع الناشب حول حقوق الشعب الفلسطينى ودولته المستقلة عن دولة إسرائيل.

لقد شهدت إفريقيا صراعًا اتسم بالعنف وبدرجات متفاوتة بين أجهزة السلطة فى الدولة وجماعات مسلمة منظمة تجاهد لإقامة حكم بقيادة تنظيماتها الدينية. وشملت تلك التنظيمات من أقطار القارة السودان ومصر والجزائر وتونس، وبدرجة أقل

حدة المغرب وليبيا وموريتانيا والسنغال. أما فى نيچيريا، فتهدد صراعات سياسية وحدة الدولة، وتستخدم فى شمال نيچيريا الدين، ويتم التحزب فى جنوبها لدين آخر، ويؤثر كل ذلك الصراع سالبًا على تطور الأمة السياسى ومشروعها الديمقراطى؛ بإشاعة العنف والإرهاب بدلاً من الحوار والإقناع والإقتناع واحترام الرأى الآخر.

مناقضًا لدوائر العنف التى أشعلها نشطاء باسم الدين من خلال منظمات سياسية فى مواجهة الدولة فى افريقيا، يمكننا أن نرصد ما تلعبه الديانة من دور سلمى فعال فى مناطق عديدة فى القارة يكاد أن ينعدم فيها أى أثر للنضال السياسى باسم الدين. ومثال ذلك ما ظلت تمارسه طوائف دينية مسلمة ومسيحية، وروحانية (لا مسلمة ولا مسيحية) وهى تتعايش فى بلدان كثيرة فى غرب إفريقيا، ريفًا وحضرًا، متآخية مع بعضها البعض عبر علاقات وأنشطة اجتماعية وثقافية شديدة الامتزاج وموغلة فى القدم. زيادة على ذلك، تشكل الروابط الأسرية قوة دافعة لتكامل المواقع والوظائف والأدوار الاجتماعية. وللتدين على الدوام فى أوساط الأسرة، بصرف النظر عن اختلاف معتقداتها، دور فى تقوية الروابط العائلية وتعزيزها.

وجانبًا عن الاعتبارات السياسية والأيدلوجية لعدد من الأساتذة الأفارقة والعرب والمفكرين والكتاب الإسلاميين (نسبة لتخصصهم، وليس بالضرورة اعتقادهم الدينى) الذين يُقّسمهم الإعلام- خاصة الغربى- تقسيما حادا إلى أشخاص "مستنيرين" يتبنون حقوق الإنسان فى مواجهة متعصبين "أعمياء" أو أنصار لأنظمة تضفى سياسيا على نفسها أستارًا من القداسة باسم الدين، لم يوجه البحث الاجتماعى العلمى بعد بدرجة كافية لدراسة التفاعل الاجتماعى والحياتى ما بين الدين والمجتمع فى افريقيا والمنطقة العربية، والنظرة إلى الدين نفسه كأداة للسلم والفكر وحرية الرأى والعقيدة، وباعتباره قوة محركة قوية لصون حقوق الإنسان من حيث المبدأ والارتقاء بها فى الفكرة والتطبيق دون عنف أو إرهاب.

إن إنفجار أحداث ومواقف عبّرت عن عدم التحمل والتمييز المجتمعى المبنى على اختيار الدين أو العقيدة، أثار المجتمع الدولى والاقليمى لما ارتكب باسم الدين من انتهاكات مريعة بحق العهود والمواثيق والاتفاقات الملزمة للدول. وتستدعى هذه الأحوال دراسة ممحصة للبحث فى عمق عن دور الديانة فى

محتوى الحياة الإفريقية وأشكالها المختلفة. فإذا رَوّع الغرب الصناعى وأغضبه انتهاك حق الفرد والجماعة فى اعتناق ما يشاء من ديانة أو اعتقاد، لحرص الغرب على حرية العقيدة وممارستها أو إنكارها والإمتناع عن ممارستها، فإن افريقيا التى لا تزال متمسكة بالدين – كتابًا مقدسًا كان أم روحانيًا– لأشد حرصًا على حرية العقيدة وهى القارة التى تضم ملايين الأتباع للإسلام والمسيحية والأديان الإفريقية القديمة، ولا يكاد يوجد إفريقى لم يعرف ديانة بشكل أو آخر، أو يمارس عقيدة ما.

والواقع أن كلاً من المسيحية والإسلام ديانات قديمة فى إفريقيا. وفى أثيوبيا وجدت آثار لليهودية بما فى ذلك مجموعات سكانية تنتسب لبنى اسرائيل– قوم النبى موسى عليه السلام. ويمكن تتبع الاسلام فى افريقيا فى السنوات الأولى لظهور الرسالة المحمدية وهجرة الرسول ﷺ إلى الحبشة ومصر والسودان. وقد ذكر البروفسور عبد الله الطيب فى ندوة بالنادى النوبى فى الخرطوم (١٩٩١م) أن مؤذن النبى، بلال بن رباح أمه نوبية من دنقلا ونفى ما يتداول عن أنها حبشية. وفى

العصور الوسطى أقام المسلمون الأفارقة ممالك إسلامية فى غانا ومالى ونيجيريا والحزام السودانى الممتد إلى حدود الحبشة، فضلاً عن شمال إفريقيا قاطبة. واشتهرت دولة السنغال وريثة ممالك غانا ومالى القديمة منذ أصبح الإسلام ديانة سائدة منذ القرن الحادى عشر، إضافة إلى ممالك معلومة تشمل التكرور، وكان –بورنو ودويلات الهوسا وشعوب الفولانى. إن انتشار الإسلام كان فى الأساس عملاً اطّلعت الطريقة القادرية عظيمة الشأن، إلى جانب عامل الاتصال المستمر بين سكان هذه المناطق وبقية المسلمين فى أرجاء إفريقيا والعالم العربى والإسلامى عبر التجارة التى كانت تجوب الصحارى لبيع الملح والذهب (أنظر Flnher-Lobaan,AL-Nagar, 1972) أما أداء فريضة الحج فى مكة فكان عاملاً رئيسيًا آخر عزز انتشار الإسلام سلميًا فى بلاد السودان، وهى ما عرفت به آنذاك كل البلدان الإفريقية من السنغال عبر الصحراء الكبرى إلى السودان.

يُفصح عن الإنسياب السلمى للإسلام فى غرب إفريقيا زيادة على ما تقدم ذكره من عوامل ووسائل. ما ذكره الباحث

المسيحى الأب "ڤانتينى" من أن السودان "تخلله أثناء ما يزيد على أربعة إلى خمسة قرون، دخول متدرج وسلمى للإسلام فى ربوعه " (Vantini1987:25) . وترى الباحثة الأمريكية البروفوسور كارولين فلوهر - لوبان" ان سقوط الكنيسة المسيحية فى النوبة يُعزى إلى ضعف واضمحلال داخلى إنتاب الممالك المسيحية أكثر منه غزوًا من العرب أو فتحًا مثلما كان عليه الحال فى القرن الأول للتاريخ الهجرى فى شمال إفريقيا" .(Fulher-Lobbqn, 1987:25)

وأثناء العهد الاستعمارى ١٩٠٠-١٩٦٠م للقارة الإفريقية، "ما انتُهجت سوى سياسة إستعمارية محدودة نحو الإسلام من قبل الفرنسيين.. أما المدخل البريطاني.. وهو بادىء ذى بدء كان مشوبًا بالتردد، فقد اشتد تماسكًا بالتطبيق الكامل "للحكم غير المباشر" الذى عرف لاحقا فى مناطق المسلمين فى شمال نيجيريا مثلاً (Larka, 1982: 189) لقد كانت القوى الاستعمارية أشد عناء بمهمة تمتين الولاءات من الأهالى للسادة الأوروبين من أى مهمة دينية تبشيرية. وأفسحت هذه السياسية المجال الواسع لانتشار وقوة نفوذ الاسلام"الشعبى"

فمثلاً فى الطرق الصوفية التى سادت إفريقيا شبه الصُحراوية وشمال إفريقيا.

ويؤكد علماء الأنثربولوجيا والاجتماع وأساتذة التاريخ والعلوم السياسية أن انتشار الإسلام فى افريقيا عامة، وغرب افريقيا على وجه الخصوص، أصبح سهلاً لمدى بعيد بسبب التعاليم المتسامحة للشريعة الإسلامية (القرآن الكريم وأفعال النبى محمد ﷺ المعروفة بالسنة النبوية الشريفة)، فقد أقرت بإدراك المسلمين وممارستهم الحية إحترام الشعوب الإفريقية لثقافتها وبناءاتها الاجتماعية والقرابية، والحقيقة أن جوانب كثيرة من الشريعة تساوقت معها فروض ثقافية إفريقية فى الزواج والتجارة، والملكية الخاصة، والتقاليد الاجتماعية والسلوك القبلى والعشائرى القائم على أخلاقيات التعاون والتكافل . ومثال على ذلك التطابق بين أنماط الحياة الافريقية من جهة وتعاليم الإسلام من جهة أخرى، صلوات الجماعة والجمعة التى وجد فيها الأفارقة ارتقاء عظيمًا بتعلقهم بالأعمال الجماعية. وهنالك أحكام أخرى فى الديانة الإسلامية مثل تعدد الزوجات والطلاق بالشروط الشرعية المعلومة، وحق النساء فى

الزواج بمراعاة رغباتهن، وحقوقهن فى الطلاق، وإعالة الأطفال وحضانتهن، وحقوق العمل والاشتغال بالتجارة والصناعة، وحقوق التعليم والمشاركة السياسية وغير ذلك، تجد من الأفارقة قبولاً وإيماناً مثل غيرهم من الشعوب والأمم (أنظر ALFARUA:1983).

كذلك تطابق تأكيد الشريعة الإسلامية على الإحسان والروابط الأسرية القوية، وكرامة الفرد وحرياته، واحترام الجماعة وأنسابها مع قيم إفريقية مماثلة. ومن ثم أحسن الأفارقة استقبال الإسلام، وأصبح قيمة كبرى فى حياتهم اليومية، يحبونه، ويجلونه، وتعمق هذا التفاعل غير المفصوم ما بين شريعة الإسلام والثقافات الإفريقية الأصلية فى النسيج الكلى للأنشطة المجتمعية وتداخل فى البنية الاجتماعية الإفريقية سيما ما تعلق منها بالعائلة والقرابة وأنظمة التجارة والاقتصاد. أما أشكال السلطة السياسية، قبلية كانت أم بيروقراطية فى الممالك وهيئات الدولة الحديثة، فقد كانت على تأثرها فى جوانب معينة من الاستشارة وإسداء النصح للحكام بالشريعة الإسلامية فى أحكامها العامة، قائمة بنفسها وتابعة

لوظائف السلطة وفرض الأمن والضرائب والمعاملات مع الدول والممالك المجاورة، فكانت دولة الفونج المعروفة بالسلطنة الزرقاء ومشيخة العبد لاب، وممالك دارفور فى القرن الوسطى ومشارف العصر الحديث تدين بالإسلام ولكنها عرفت حكامًا يحكمون بأنظمة وأعراف نسيج الظروف والأحوال السياسية السائدة، وشهدت فصلاً بيّنا بين الحكام وشئون الحكم من جهة، والدين وشيوخ الطرق الصوفية من جهة أخرى (راجع الطبقات للفقيه ود ضيف الله).

حكمة الفصل بين ممارسة الحكم والسلطان ومن ناحية وأداء العبادات والمعاملات الدينية من ناحية أخرى كانت فى إفريقيا عامة والسودان خاصة حقيقة إجتماعية، وخاصية تفرد بها شعب السودان وتمسكت بها قواه السياسية الحديثة من باب حرصها على الوحدة الوطنية ودواعى البناء الوطنى الديمقراطى، وقضايا المعاصرة والتحديث للدولة وهى مما يسير فى انسجام مع حقوق الحرية الفكرية والعقيدة الدينية. بلا إكراه أو استغلال. ولا يصح بتاتًا فى بلاد كانت نظمها وأعرافها فى التاريخ القريب والبعيد، على حد سواء، أن تلوى

حقائقها جماعات طامحة فى شهوة الحكم واكتناز الثروة. وما لمثل تلك الجماعات من بقاء فالشعوب أبقى من الأفراد. وإرادتها أقوى أثرًا وأمضى.

الحرية الحرية! والفكر الفكر!

وحقوق الإنسان اكترث بها الدين مسيحيًا كان أم مسلمًا، وقبل ذلك يهوديًا فى الشريعة الموسوية. واكتراث الإسلام وشريعته السمحة بحقوق الإنسان راسخ فى الآيات القرآنية وما اشتملت عليه مع شروح السنة النبوية الشريفة، قولاً وفعلاً، من تأكيد على حقوق الحياة، والعدل، والحرية الفردية وخصوصيتها، والحماية من القذف والنميمة والسخرية وحماية حقوق الملكية الشخصية، والسعى لنيل العلم والمعرفة وتطوير أحاسيس المرء الروحية للتمتع بنعم الخالق، وحماية الفرد من الاضطهاد وصون حقه فى اللجوء، وتمتع الأقليات بالاستقلال الاجتماعى وحماية أماكن العبادة، وحق ارتيادها، الخ . (Hassan, 1982:55-62)

إن حقوق الإنسان فى المراجع الإسلامية شاملة التغطية لجوانب وأبعاد متنوعة من الحياة. فللفقير حق أن يحمى من

الجـوع، وأن يوفـر له الكسـاء والدواء، ولكل الناس حق فى أن يُقوا الخوف دونما تمييز (سابق، ١٩٦٣). وفى ميدان العدالة الجنائية ومعاملة الجانحين، اشتق فقهاء الشرع الإسلامى عددًا غير محصور من الأحكام التى تستند إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة كى يضمنوا حقوقًا مدنية عديدة للسجناء على اختلاف طوائفهم : محكومين أو محبوسين وحرمت الشريعة الإرهاب، وحضّت على المسلك السليم لموظفى إنفاذ القوانين، وما شاكل ذلك، لأكثر من ألف عام قبل ظهور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية(محمود،١٩٩١).

الشريعة الإسلامية، بإرثها الفقهى المأثور من مذاهب قديمة وتفسيرات ومنشورات قضائية حديثة ومحاولات علمية معاصرة لصياغة أحكام مأخوذ منها وآخذة بالمصادر الإنسانية المتمشية مع مبادئها، قيمة كبرى فى حياة المسلمين اليومية، وأفكارهم وممارستهم ، ومرجع لهم فى كثير من مواقفهم الحياتية وأفضلياتها. ولا يصح لذلك أن ينظر إلى ذلك الإرث الجليل نظرة عادية، ناهيك بما يراه البعض من ضرورة لإلغاء الإرث الفقهى برمته والاستناد إلى الأصول الإسلامية وهما القرآن

والسنة الشريفة لصياغة قوانين فقهية جديدة، لا علاقة لها بالإرث الفقهى المأثور، وهى عين الدعوة التى تقدم بها الاخوان الجمهوريون فى السودان بزعامة الأستاذ محمود محمد طه،

لقد وجدت فى دعوة الاخوان الجمهوريين اتفاقًا مع جمهرة المسلمين فى الإيمان القوى بالأصول الإسلامية - القرآن الكريم والسنة الشريفة، ووجدت فيها اختلافا واضحًا عن جمهرة المسلمين فى تقدير الإرث الفقهى للشريعة الاسلامية، فهم يدعون إلى الغائه ولكن الجمهرة تحترمه وتأخذ بمعظم أحكامه إن لم تكن كلها فى بعض المجتمعات العربية والإفريقية المسلمة. وأرى اختلافى مع الاخوان الجمهوريين مركزًا على إيمانى بحق الجمهرة فى أن تتبع ما تؤمن به وتختاره من أحكام، دون أن توصم "بالجاهلية".أو "التخلف". فمن حيث المبدأ، أومن بحرية الفكر وحرية العقيدة -وعليه-.للاخوان الجمهوريين أن يعتنقوا ما شاءت لهم أفكارهم من أراء. ومن حقهم على المجتمع أن يتمتعوا بذلك الحق، وبنفس المنطق والحق لجمهرة المسلمين أن تتمتع بحق اختيار ما تختاره من مذاهب وأحكام. ولكن الأمر لا يقف عند ذلك الحد، لم تلتزم

حكومة السودان عام ١٩٨٤ به، مثلا ، فاغتالت الأستاذ محمود محمد طه وبطشت بأتباعه دونما حق، ولا يُحسَم اختلاف فكرى بمشنقة. أما العامل الوحيد الذى بوسعه أن يُمّكن الاخوان الجمهوريين والجمهرة ومئات التنظيمات الفكرية من التعايش السلمى وإدارة الصراع والاختلاف الفكرى الجارى حول مواضيع الأخذ بالشريعة وفقدها فهو كفالة حريات الرأى والفكر والتنظيم فى المجتمع، دونما تمييز أو مصادرة.

والحق يقال، يحتاج الجميع إلى منهج علمى للدراسة والنقد فأول خطوات الدراسة الجادة هى القراءة والمناقشة. ولربما لم يقرأ الكثيرون آراء الإخوان الجمهوريين ولكنهم أسرعوا بالحكم لهم أو عليهم وفيما بعد أراه من بعد قرائتى لمؤلفات الأستاذ محمود محمد طه، التى قام بحرقها نظام جعفر نميرى بعد اغتياله للأستاذ محمود - وسار على ذلك نظام الجبهة الحاكمة فى السودان منذ ٣٠ يونيو ١٩٨٩ بانقلاب عسكرى لا يحترم حقوقًا للإنسان وصادر كل الحريات) تقع عناصر الخلاف بين الاخوان الجمهوريين وجمهرة المسلمين الذين يؤمنون بتراث الشريعة الفقهى فى الأفكار التى يعالج بها الاخوان

الجمهوريون نظرتهم للشريعة. وبالرغم من أن الاستاذ محمود نفسه لم يحكم على إرث الشريعة كله بالإلغاء، باعتبار اقراره بحالة من التداخل فيما بين الشريعة كإرث فقهى والشريعة التى يدعو لها (أنظر المقالة التالية لهذه المقدمة)، فإن . د. عبد الله أحمد النعيم يؤمن بأن هناك مسوغات متنافسة لإنجاز التغيير فى القانون العام الذى يحكم بلاد المسلمين وتحوى(تلك المسوغات المتنافسة) منافع العلمانية.. ويضاف إليها القانون الدولى السارى بما فيه حقوق الإنسان القائمة بمقتضاه ولا يمكن أن تتعايش مع المبادئ المناظرة لها فى الشريعة.. فالشريعة لا تمنح غير المسلمين الخاضعين لولاية دولة إسلامية مساواة دستورية وقانونية مع مواطنيها المسلمين.. والنساء المسلمات فى موقف مماثل (من حيث عدم المساواة مع الرجال المسلمين). وفى ظل القانون العام العلمانى تتمتع النساء المسلمات بتحسين عظيم القدر فى مكانتهن وحقوقهن مع التوصل المتزايد للمارسة أنشطة الحياة العامة وإستحصال التعليم العالى والاستخدام... إن استعادة القانون العام للشريعة الإسلامية (أى الإرث الفقهى) سوف يكون له لذلك أثر

سالب على أولئك النساء.. ولسوف تتأثر سالبًا حريات العقيدة، والتعبير، والاجتماع للرجال المسلمين بقانون الردة والسلطات الواسعة للحاكم بمقتضى الشريعة.. والرق مشروع فى ظل الشريعة وبالإمكان إعادة العمل به إذا توفرت الشروط التى أقامتها الشريعة لمؤسسة الرق" (An 0 Na'im, 1990:8-9).

لعل أول انطباع يتأتى للقارئ من قراءة النص المتقدم هو أن الشريعة الإسلامية استنفذ إرثها الفقهى أغراضه إذ انتهى فى رأى د. النعيم عهده. والواقع أن قراءة الاخوان الجمهوريين المذكورة متعجلة وغير دقيقة فى اعتقادى. وإذا كان الإرث الفقهى مجملاً لمساهمات متراكمة لمئات الفقهاء وفيهم صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو يمثل مصدرًا أساسيًا لأى جهد جاد لتحقيق الانسجام المراد ما بين المبادئ والتعاليم الشرعية واجتهادات الفقهاء ومتطلبات المعاصرة. وسيكون من الأهمية بمكان الإفادة من الأحداث التاريخية وخلفياتها التى صاحبت تنزيل الآيات القرآنية. وإدراك العبر والمعانى المشروحة فيها والمعنية بالرجوع إلى الإرث الفقهى نفسه، والاستناد إلى

المؤلفات الجليلة التى وثق بها المسلمون الأوائل الإرث الفقهى. وسيعين كل ذلك الإدراك على مزيد من الوعى بالروابط الممتدة ما بين الإرث الفقهى وقضايا المعاصرة وحاجات التحديث، والواضح أن ذلك المنهج نفسه هو الأدعى فى نظرى إلى تأمين الدراسات الإسلامية نفسها وتفادى فصمها وقطعها عن جذورها وإرثها، ومن ثم المضى بها فى معارك التغيير والتجويد المحسوب.

تبرز على هذا الأساس تساؤلات هامة لمعالجة الأوضاع المتعلقة بمساواة المسلمين وغير المسلمين، ومساواة النساء بالرجال الخ.. والسؤال الأساسى هو : ما هى أشكال التمييز، وما هى مبرراتها، وما هى الأسس الفقهية التى رُخصت بها، وما هى الوسائل التى تعالج بها الخ.. والداعى إلى هذا المنهج هو تجنب الدارس التعميمات الاستنتاجية المضللة وإجلاء الحقائق والمقاصد. فالمعلوم أن النصوص الأصولية (أى القرآن الكريم والسنة الشريفة تفرض المساواة بين الناس فى المبدأ والأساس وأن أداء المسلمين تضمن حالات من المساواة، وأخرى من الاخلال بها، وحالات شهد غير المسلمين لها بالنبل

والإيثار، وتخطت فيها المرأة ما كان يتمتع به الرجل من نفوذ ومكانة. والحال كذلك، لا يصح القفز فوق الوقائع وتلخيص أحكام الفقه جملة واحدة بأنها تاريخية وانقضى زمانها بتخلف أحكامها.

ولقد اهتم مفكرون وكتاب معاصرون بتبيان الفروق بين الشريعة من ناحية والأحكام القانونية التى أصدرت من الفقهاء وفقًا لاجتهادهم من ناحية أخرى. وفى ذلك كتب المستشار محمد سعيد العشماوى « إن... لفظ الشريعة فى القرآن الكريم لا يعنى الأحكام القانونية، لكنه يعنى المنهج أو السبيل أو الطريق وما شابه.. ومنهاج الإسلام إلى الله يتحدد فى ثلاث مسارات : العبادات، والأخلاقيات، والقواعد القانونية التى وردت فى ٨٠ آية من مجموع القرآن الكريم البالغ عددها حوالى ٦٠٠٠ آية.. ومؤدى ذلك أن الأحكام التشريعية ليست هى الأساس فى القرآن الكريم، بل الأخلاقيات أهم وأوجب، خاصة أن الأخلاق هى التى تحكم تطبيق القواعد القانونية.. وهذه الأحكام التشريعية الواردة فى القرآن الكريم لا تغطى كل أنشطة الناس لا تنظم كل أوجه الحياة. وهو أمر قصد اليه

الشارع الأعظم ليترك لكل مجتمع الحق فى وضع القواعد القانونية .

تتجدد بتجدد الأنشطة وتتحرك بتحرك الحياة. لهذا لجأ الفقه الإسلامى إلى وضع أحكام كثيرة متعددة ليواجه الواقعات المستحدثة."(روز اليوسف ٢٧/٣/٩٥- العدد ٣٤٨٥). ثم يمضى العشماوى قائلا" إن الفقه الإسلامى من عمل بشر وأن القانون المصرى يطبق أحكام الشريعة الإسلامية عدا الحدود الأربعة التى لابد أن يسبقها تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية"حتى "لا تطبق أحكام شرعية لأسباب غير شرعية، بناء على رغبة حاكم ظالم، أو نتيجة لشهادة شهود زور، أو أثرًا لفهم خاطئ، أو حيودًا من قاضٍ غيرِ عادل" (نفسه) وأشار الأستاذ المستشار إلى أنه ألف كتابه" أصول الشريعة" (١٩٧٩) ومقالات منشورة" بقصد حماية الشريعة الإسلامية من أن تطلق على الفقه الإسلامى". ومما يفهم من هذا التفريق الذى حرص عليه الأستاذ العشماوى أنه يقصر مفهوم الشريعة الإسلامية على القرآن الكريم ومنهج الرسول ﷺ، ولا يضع مع تلك الأحكام الفقهية التى صارت الجانب

الأكبر مما يعد شريعة إسلامية باعتبار أن الفقه الإسلامى "عمل بشر ليس معصومًا ولا مقدسا ولا هو غير قابل للتغيير والتبديل". فالفقه الإسلامى أداة من صنع الإنسان لشرح شريعة مقدسة ليست من صنع بشر. ولا يدعو العشماوى إلى الغاء الفقه جملة، ولا يخوض فى شئ من قبيل نسخ القرآن وتفريق المكى عن المدنى أصلاً وفرعًا كما يرى الاخوان الجمهوريون.

يحضرنا فى هذا الشأن مؤلفة المواطنة المنقوصة - تهميش المرأة فى مصر، التى أصدرها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (القاهرة :١٩٥٥)، للأساتذة مارلين تادرس، عبد العزيز الشبينى وأميرة عبد الحكيم . يؤكد الكتاب أن هنالك تمييزًا واضحا ضد المرأة فى التشريعات القانونية المتعلقة بالعمل والأحوال الشخصية ومباشرة الحياة السياسية وكافة التشريعات الأخرى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هنالك إشكالية تتعلق بالتطبيق والتنفيذ حتى لتلك التشريعات التى يتضمن بعضها تأكيد بعض الحقوق للمرأة المصرية، إلا أنه حتى فى تلك الحدود لا تحصل المرأة على حقوقها إمابسبب

عدم التطبيق أو التطبيق لصالح الرجل". ويمكننا أن نضيف هنا" أو بسبب سلبية المرأة وحاجتها إلى النضال القانونى لاستحصال حقوقها كاملة غير منقوصة". ويقع تحت هذه العبارة المقترحة فى اعتقادى ما ذكرته الأستاذة مارلين تادرس من "أن المسألة ليست فقط البحث عن صيغة لتشريعات جديدة. بل هى أيضا محاولة تنفيذ أو تطبيق مواد القانون الموجودة فعليًا.. (مع) أهمية نضال المرأة" (١٥-٦٤) فالمنظومة القانونية لحقوق المرأة تحتاج معركة إصلاحها إلى نشاط سياسى وإعلامى واسع وتضامن محلى وإقليمى ودولى، ومن هنا أهمية المدخل التطورى بالتدرج فى معالجة العوائق التى تجنح إلى التمييز ضد المرأة، ومراعاة الواقع الاجتماعى والسياسى الكائن نهوضًا به للأفضل بدلاً عن مصادمته واكتساب عدائه ورفضه ويقف هذا الأسلوب نقيضًا للحلول الثورية الباترة.

إن أسباب ضعف مشاركة المرأة فى القوى العاملة تستند فى رأى المؤلفين إلى "التأكيد الدائم على أن دور المرأة هو ربة البيت ورعاية الأسرة وذلك فى وسائل الإعلام بشتى أنواعها، بالإضافة لضعف فكرة قيمة العمل فى حد ذاتها.. ويؤكد

القانون تلك المعانى بحيث ينص فى قانون الأحوال الشخصية مادة رقم ١ على أن الزوجة ينبغى ألا تخرج من منزلها دون أسباب يباح فيها خروجها، وذلك بحكم الشرع". والسؤال هو هل هناك قراءة واحدة هنا لحكم الشرع أم أن هنالك تفاسير أخرى وأحكام فى الإرث الفقهى أعطت المرأة حقوقًا أسمى فى العمل والتجارة والإرث ومباشرة إدارته إلخ مما يجعل تقييدها بسلطة الزوج مناقضة ومانعة لحقوقها؟ الإجابة لا تأتى من فراغ، ولا بالرجوع على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وحسب. ولكنها إجابة يصح أن تستخرج بالنسبة للمرأة المسلمة من الإرث الفقهى ومواكبته بوسائل تجديده للمعاصرة. إن الختان، كمثال آخر، ليس فى الإرث الفقهى ما يجعله واجبًا على الإطلاق. ولقد تبين علميًا ضرره البليغ بالبنات والنساء. وحرمت دول مسلمة الختان لذلك السبب. وفى الإمكان استعمال الإرث الفقهى نفسه لتحجيم انتشار الختان نحو إزالته تمامًا، ضمن إجراءات عديدة أخرى إعلامية وثقافية وسياسية. وأما الإشارة إلى إجابات ٢٠ قاضيا أن قانون جواز التطليق للمرأة إذا تزوج الزوج بأخرى مخالف للقرآن صراحة ويفتح المجال

أمـــا المرأة لطلب الطلاق ويحــــد من حق الزوج فى الزواج بأخرى"(ص٥٩) فهو يدل على تقديرات جزافية لقضاة ليسوا بالضرورة ذوى وعيٍ بمشاكل المرأة"فيما خلص إليه المؤلفون ولايعنى أن القرآن يدعو إلى تقديراتهم تلك. فالمبادئ القرآنية وشروحها النبوية الشريفة تدعو إلى العدل شرطًا فى الزواج والتعدد، ومن باب أولى المعاملات والمعاشرة والحقوق الزوجية. وهناك؛ خلاف فى الإرث الفقهى يأذن باستخلاص الأفضل وكفالة حقوق المرأة. ومن المؤكد أن التوصيات الصادرة عصرية ومناسبة لتعزيز حقوق المرأة (أنظر ص ٦٥–٨٥). ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى قول الأستاذ عبد العزيز الشبينى فى مناقشته مثلاً للقانون ٢٥ لسنة ١٩٢٠ المعدل بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥م وهو قانون الأحوال الشخصية المصرى حيث يرى أن من المواد" ما جاء منصفا للمرأة ومكانتها فى المجتمع المصرى، ومنها ما جاء مجحفًا لحقوقها ومميزا الرجل عنها ضاربا عرض الحائط بما نص عليه الدستور". ومثل هذا التقويم ومنهجه مفيد وعملي. ومن النقاط الهامة التى أثارها العلاقات بين الزوجين وأثرها على النفقة، وربط المشرع المصرى

لذلك بإذن الزوج لخروج المرأة من المنزل، دون مراعاة لتغير الأوضاع الاجتماعية والتقاليد إلى الحد التى أصبحت المرأة فيه جنبًا إلى جنب فى العمل مع الرجل" (ص٩٧). ومبلغ اعتراض المؤلف ينصبُّ على تقييد نشاط المرأة وحقوقها بالسلطة التقديرية غير المقيدة للرجل. وهو اعتراض سليم فيما أرى، ويجد مزيدًا من التأييد فى دراسة الأستاذة أميرة عبد الحكيم إذ ترى أنه" من الناحية الدينية لا يوجد ما ينهى عن عمل المرأة كقاضية، ومنع المرأة من الاشتغال فى هذه الوظائف هو قمة التمييز بين الرجل والمرأة فى التعيين فى الوظائف القضائية، مثلما جرى العرف على عدم أحقية المرأة فى أن تتولى الوظائف العليا، وأيضا ليس هناك أدنى تعارض بين اشتغال المرأة فى القضاء وبين الدين حيث أن مفتى الديار المصرية قد أقر بمشروعية عمل المرأة فى القضاء ، وإنها لا تتعارض مع الدين ولا القانون، وذلك لأن القضية لا تعتمد فى أساسها على البعد الدينى، فقد استند إلى رأى "الأحناف" فى جواز تولى المرأة لوظيفة القضاء مثلها مثل الرجل لأنها أهل للشهادة وبالتالى أهل للقضاء فيما عدا "القصاص والحدود" فالذكورة ليست شرطا لجواز العمل". (ص١٧٠-١٧١).

الشاهد إذن أن الإرث الفقهي الإسلامي يحوى إمكانيات لا يستهان بها في إمداد القانون العام للمجتمع بالمبادئ والأحكام والسوابق التي تسهم في معالجة القضايا والعلاقات الإنسانية على اختلاف أبعادها. ويلفت النظر من ناحية أخرى ما أشارت إليه دراسة المؤلفين المذكورة من ضرورة أن"تتمسك المرأة بكافة مكاسبها التي تم انتزاعها في السنوات الفائتة لأنها إذا صلحت صلح المجتمع بأسره"(ص١٦٣) ونرى أن منهج المؤلفين هو إدراك الواقع والتعامل معه بالإصلاح القانوني"نصوصا قانونية أو إنفاذا للحقوق الواردة بالمواثيق.. ونضال المرأة على المستوى العملي الواقعي ". وتخالف في ذلك المنهج الداعي لإلغاء الفقه على الإجمال، مع التمييز بينه وبين القرآن الكريم والسنة النبوية نحو ما يرى د. عبد الله النعيم وهو يخاطب في مؤلفه"الشريعة كما تطورت بالفعل ومارسها المسلمون في خبرتهم التاريخية المعاشة" وهو لا يركز على الشريعة في حسٍ مجرد أو على نحو يجوز أن توجد به في سياق أي تأويل جائز للقرآن والسنة إذ يرى " أن السبيل الوحيد لمصالحة هذه المشروعات المتنافسة من أجل إنجاز

التغيير فى القانون العام لبلاد المسلمين هو أن تطور نسخة من القانون العام الإسلامى تكون متسقة مع المعايير الحديثة للمباديء الدستورية وفقهها، والعدالة الجنائية والقانون الدولى إلخ" وضمن بدائل أخري، تعد تلك الدعوة بديلاً لما قدمته حكومة السودان فى ظل تحالف السلطة الديكتاتورية، لجعفر نميرى وتنظيم الاخوان المسلمين (المسمى بالجبهة الإسلامية القومية عقب إسقاط حكم نميرى بانتفاضة شعبية كاسحة فى ابريل ١٩٨٥) من نموذج غليظ ومرفوض من الجمهرة التى – مع تسليمها بأحكام الشرع كقيمة كبرى فى حياتها –لم تجد تطابقًا ما بين السلطة المتحالفة لما فرضته من أحكام وتفاسير للإرث الفقهى الإسلامى وما اعتادته جماهير السودانيين – ملسمة أم غير مسلمة– من معاملات ونظم وأعراف آخذة ومتأخية بالشريعة ومعه فى تسامح واحترام للحريات.

ونرى أن القضية تتخطى بكثير خلاف الفقهاء والبحاث والدارسين حول النصوص والإرث الفهقى لأنها تمس مباشرة حياة الشعب السودانى نفسه وإرثه الهائل منذ ما قبل ظهور الإسلام –بل والمسيحية نفسها– باعتبار أن الثقافة الشعبية

ومـزاج السكان ومكونهم الحضـارى نتـاج عظيم لما جـاءت به الأديان من تعاليم ومثل عُلوية، ومـا اصطنعتـه تجربة البشـر وحصيلة صراعاتهم الفعلية من اختيارات ونظم نحو ما ألمحنا إليـه فى صدد هذه المقدمة. فـالذى انتفض غـاضـبًا من نظام نميرى المتحالف مع الاخوان المسلمين السودانيين (الجبـهـة حاليًا) كان جسمًا ضخمًا من البشر، ملايين الناس فيهم المسلم والمسيحى والروحانى، والذين اشرأبت نفوسـهم جميعًا للحرية والحقوق، ولم ترتفع عقيرة أحد منهم بالاساءة إلى الشريعة فى شئ، وإنما تعـالت أصـوات المسلمين منهم تحـذر من سـوء التطبيق، ومغبتـه، وتدعو إلى الحكمة والموعظة الحسنة فى الدعوة الإسلامية، وكفالة حق غير المسلمين فى العقيدة وكافة الحقوق والحريات ورفض التسلط والاضطهاد السياسى باسم الدين.

نحن أمـام صورة جمـاهيرية حية، يتمسك فيـها شـعب السودان فى قلبها وبأغلبيته المسلمة بإرثه الذى يفهم به الإسلام وظل يمارسه أبًا عن جد فيمـا اصطلح عليـه أنثـربولوچيًـا بالإسلام الصوفى الشعبى، وذلك النسق المتسامح من العبادات

والمعاملات. وفى وسط الصورة ويسارها، تؤسس قوى سياسية حجة أساسية تدعو من خلالها إلى اقامة دولة لحكم السودان وادارة شئونه بمنأى عن التدخل فى حقوق الأفراد أو الجماعات فى اختيار العقيدة وممارستها .ويؤيدهم فى ذلك، مراس الشعب وإرثه، وطرائق حياته الجارية منذ أقدم العصور، والوعى السياسى بمرامى الدين وسمو معانيه.

أما يمين الصورة، فيبرز فيها الاخوان المسلمون -الجبهة الإسلامية القومية بتعشقها للسلطة والأنظمة الاستبدادية. وأرى أن الإخوان الجمهوريين، مع التسليم باختلاف أفكارهم لتطوير القانون العام الإسلامى عن الأخوان وغيرهم من المسلمين الذى يؤمنون بالإرث الفقهى للشريعة، يتقاسمون النظرة الاستعلائية التى يطالع بها الإخوان المسلمون ممارسات الأغلبية المسلمة فى السودان، ويدعون صراحة إلى نبذها باعتبارها "جاهلية" (أنظر ما يرد فى هذا الشأن بالمقالة التالية). وهو ما يدعو إلى نقدهم إذ أننى أومن بأن احترام الإرادة الشعبية وثقافاتها ووسائلها فى ممارسة العقيدة هو المدخل الجماهيرى السليم لإنشاء وتطوير الدعوة الإسلامية على نهج الحكمة والموعظة

الحسنة، ذلك المنهج القرآنى العظيم الذى أضاف به المسلمون الأوائل، وفقهاء الإسلام فى العصور الوسطى وفيهم الأولياء والصالحون عليهم الرضوان، قيم الإسلام ومبادئه الرصينة إلى أعراف الأمة السودانية ومثلها القائمة. وفى طليعتها حريات الرأى والعقيدة.

ويقينى أن المناقشة السابقة ربما ستنهض تساؤلات جادة عن عملية إدراك ما للدين من أدوار فى الحياة الاجتماعية من جهة، والقانون العام من جهة أخرى على نحو ما قام بإبرازه أساتذة وبحاث إسلاميون من ناحية. فالحياة الاجتماعية تتسع لرسالة الدين السامية، ويتحاكم المسلمون والسودان فى شئونهم العائلية وعلاقاتهم الوالدية والقرابية بموجب الإرث الفقهى للشريعة وفق تفاسير وممارسات الطرق الصوفية إلى مدى بعيد. وهكذا، لم تكن المحاكم الشرعية فى السودان سلطة حقيقية من فوق أعناق المسلمين بقدر ما كانت مؤسسات الدولة الحديثة فيما خلصت إليه البرفسور كارولين فلوهر-لوبان فى دراستها الشيقة للشرع الإسلامى والمجتمع فى السودان قبل تطبيقات تحالف نميرى/ الترابى الشائهة للشريعة، والقانون

العام فى السودان إرث قضائى عدلى قائم بذاته وقد أسهمت فى إخراجه وتطويره قبل قوانين سبتمبر ١٩٨٣ التعسفية عناصر الفقة القانونى السودانى وهى القوانين الأنجلو سكسونية، والسوابق القضائية، وبالطبع ما توافر عليه السودانيون من أخذ بأحكام الشريعة الإسلامية فى شئونهم الحياتية وأثر قانون الأحوال الشخصية كأحكام لمختلف الفقهاء والشيوخ.

وهنالك مجادلات مستمرة بين المفكرين الإسلاميين بوجه خاص حول أجندة هامة تتصل بحقوق الفكر وحرياته والعقيدة وممارساتها. فالقائلون باحترام الإرادة الشعبية واختياراتها فى العبادات والمعاملات يؤمنون بقداسة القرآن وهو "المرجع الأعلى للحكمة التى تمنح القراء نظرة كونية تغطى كل جزئية فى الحياة" (Hassan,1982:55) وهم شديدوا النقد لسلوك شاغلى مواقع السلطة فى البلدان المسلمة ممن يخرقون حقوق الإنسان. ومن ذلك كتب أحدهم يقول "إن وثيقة مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان برغم أنها "علمانية" فى اصطلاحاتها، تبدو لى أكثر "تدينا"، فى الأساس من كثير من "الفتاوى" التى

تصدرها سلطات وهيئات دينية مسلمة.. إن الجماهير المسلمة تستعبد من مسلمين باسم الله والرسول" (Hassan,1982).

وفى حين يعتقد كتاب ومفكرون أن الشريعة ليست فى إرثها الفقهى مقدسة لكونها نتاجًا لتفسير بشرى، وأن تراكمها عن طريق التأويل الإنسانى إحتل مكانة فى نطاق محتوى تاريخى محدد يختلف اختلافًا كبيرًا عن الواقع العصرى الذى نعيشه اليوم، وأن تحقيق أصولية الإسلام وصدقيتها فى شأن صيانة حقوق الإنسان وحمايتها لا يمكن أن ينجز على وجه التمام إلا بتوظيف وسائل وأدوات تواكب مبادئ الإسلام بالمزايا المعاصرة للعلمانية. وهى بالتحديد الصكوك الدولية فى الحريات والحقوق وفقًا للقانون الدولى، ينطلق الاخوان الجمهوريون إلى مدى يطالبون فيه بإلغاء أو نسخ تفسيرات "الشريعة التاريخية" بنسخ أصولها فيما يرون متمثلاً فى الآيات المدنية من القرآن الكريم.

إن دعوة النسخ التى طرحها... النعيم تُعلى من شأن القانون الدولى لحقوق الإنسان وتعتبره معيارًا عالميًا ساميًا وموصولاً بمبادئ الفقه الدستورى لاحترام الإنسان وكرامته،

وتقرأ الآيات المكية بمخاطبتها للبشر كافة فى تلك الوجهة. وما نراه أن الصكوك الدولية قابلة للتغيير والرفض والتعديل والتحوير إلخ، على ما تتمتع به من احترام وما يجب أن تعامل به من التزام من الدول والهيئات. أما القرآن فهو كتاب مقدس غير قابل لأى تغيير أو نسخ كما أنه كل متصل من الحكم والمعانى ولا يمكن تفريقها إلى أصل وفرع، ومنذ وقت قريب، تزايد استياء كتاب أفارقة وكتاب من العالم الثالث الذى يضم منطقتنا العربية والأفريقية من الاصطفائية التى تطبق بها دول القانون الدولى لحقوق الإنسان. ومن ذلك ينتقد شادراك قوتو (Gotto, 1992) اتجاه منظمات حقوق الإنسان التى تقع تحت هيمنة دول غربية عديدة أو نفوذها للعمل على تجنب أى انتقاد لإنتهاكات الغرب حيث يقول "إن كثيرًا من الوقت استهلك فى تدقيق مفاهيم حقوق الإنسان وآلية تطبيقها". وكذلك كان شديد النقد لتجاوزات دول أفريقية كانت أم غيرها للاتفاقات والعهود الدولية لحقوق الإنسان، فى نفس الوقت.

يتبنى إسلاميون فكرة تطبيق نظام متدرج من إعادة النظر فى أحكام الإرث الفقهى للشريعة بما يتسق مع حاجات

التكييف، على غرار ما ظل جاريًا من الفقاء المجددين أمثال الإمام الشافعى، وذلك باللجوء إلى الأساليب الفنية وتطويرها بما فى ذلك الصياغة الحديثة للأحكام الفقهية وفق تعديلات محتسبة بدقة. وهو منهج بعيد للغاية عن النسخ الذى يدعو له الإخوان الجمهوريون، وهو منهج حكيم وواقعى.

وبعد، قصدت من هذه المقدمة أن أهيئ القارى الكريم للمقالة النقدية التى تعالج جوانب أساسية من الشرع الإسلامى وحقوق الإنسان والقانون الدولى فى ضوء ما يطرحه كتاب معاصرون من فكرة لتطوير القانون العام إسلاميا. وما أراه أن المساهمة الممكنة للمسلمين فى القانون العام والقانون الدولى لابد أن تستفيد كل الفائدة من الإرث الفقهى الجليل للشريعة الإسلامية، وأن التعامل معه على أنه "شريعة تاريخية" وحسب يلغى مرتكزات أساسية فى العملية التطورية التى يراد إعمالها فى القانون نفسه، ويزيل عن المساهمة مواصفات عربية وأفريقية هى من مكوناتها الحيوية باعتبار السوابق والمنشورات القضائية، فالواقع أن المجتمعات المسلمة ليست صفحة بيضاء خالية من كل تواصل للماضى مع الحاضر. ولعله بسبب تلك

الحقيقة وحدها يتراجع الفكر الداعى لإلغاء الإرث الفقهى إلى التلاشى فالإندثار .

القاهرة أغسطس ١٩٩٥ م

م. أ . م.

مراجع

١ – السيد سابق : فقه السنة، الجزء الثانى، القاهرة، ١٩٦٢.

٢ – مارلين تادرس وعبد العزيز الشبينى وأميرة عبد الحكيم : المواطنة المنقوصة. تهميش المرأة فى مصر، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ١٩٩٥،.

٣ – محمود محجوب التجانى : "السجون بين الخراج والقانون الدولى" فى : مجلة الأمن وزارة الداخلية، الرياض، ١٩٩١.

4 -Al-Faruqi, Ismail, "Islam and Human Rights, "Islamic Quarterly, 27, No.1(1983:12-30.

5 -Al-Naqar, Umar, The Pilgrimage Tradition in West Atrica, U.2Khartmm Press, Khartanm, 1972.

6 -An-Na'im, Abgdullahi Ahmed, Towards an Islamic Reformatiom-Cinl Liberties, Human Liberties, Human Rights and Interationl Law & yracwe Univerity Press, Ny, 1990.

7 -Clarke, Peter 8., Wert Amia and Islam, Edward Arnold, London, 1982. Repriated (1984).

8 -Flaher-Lobban, Corolyn, Islamic Law and Sanety in the Sudan, Frnk Cass, London, 1987.

9- Gotto, Shadrack ,B.O.,"Nom-Gwernmental Oganisakons, Peoples Partili ation and the Almin Ammission an Human & peqles Riyts: Emergiay challngestoRegionab protevtion of Human Rights, in:Human Rightsin Devsloping conrtries Tearbook, 1991, ed. Bard-Anders Andreassen & T. Susinehart, Scandiraviaa U.Lrcss, Oslo, Nomany, 1992:33-55.

الشرع الإسلامي، حقوق الإنسان، والقانون الدولي
مقالة نقدية[1]

الحلول التى تقتضيها معالجة مشكلات كثيرة تعرض سلام العالم وتنميته إلى الخطر يجرى إعتبارها على نطاق واسع إقتصاديًا وسياسيًا. ومما هو مُعّول عليه فى هذا الصدد وجهة النظر القائلة بأن "ثمة نظام اقتصادى دولى سيكون ملائما غاية التلاؤم من أجل تحقيق الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية" (Paul de Waart 1987:xxiii).(٢) ويشد مدخل آخر على خلق نظام دولى مؤسس على المبادئ المضمنة فى ميثاق الأمم المتحدة وسائر الصحكوك المرعية فى القانون الدولى. وكيف جرى الحال عليه، هنالك مدخل ثالث يُعرَّف فى هذه الدراسة فيما يختص بدور الدين، وهو الإسلام تحديدًا، فى الجهود الرامية إلى تقوية العدل الاجتماعى، والمساواة والسلام فى العالم.

من بين ثنايا هذا الإتجاه الخاص بالفكر الإسلامى، ألقى الضوء منذ وقت قريب فى عدد من المطبوعات التى تسعى لتزويد القانون الدولى وحقوق الإنسان بمساهمة إسلامية جديدة، على حركة الأخوان الجمهوريين التى تزعمها المفكر السودانى الإسلامى محمود محمد طه.

إن هذه الدراسة، تقدم تحليلاً فى شئ من الإيجاز للفكر الجمهورى الإسلامى فى جزئها الأول. ويقدم الجزء الثانى مناقشة للتغييرات المقترحة للشرع الإسلامى كما يعمل به فى المجتمعات المسلمة فى عالم اليوم، ويتناول جزء منها حق أفكار الأخوان الجمهوريين حول العلاقات الدولية والشرع والإسلامى، فى نقد لها. ثم تخلص الدراسة إلى إستنتاجات قليلة فى الخاتمة.

١ - أصول الفكر الجمهوري الإسلامي:

إبتدأ الفكر الجمهورى فى منتصف الأربعينيات من محمود محمد طه واكتمل عرضه فى الرسالة الثانية للإسلام [٣] التى -مع أعمال عديدة أخرى- أقيمت على إعادة صياغة موجهات أساسية فى الشرع الإسلامى، وهى بالتحديد القرآن والسنة.. ولكيما تصالح مفارقات الحداثة والحياة التقليدية فى المجتمعات المسلمة، إحتوت رسالة طه، فى حقيقة الأمر، رؤى غيبية، مثلما احتوت مدركات ماركسية وأخرى علمانية.

الرسالة الثانية للإسلام نسخة معقدة من مساهمة طه فى الفكر الإسلامى المعاصر. إنها توضيح لفكره الفلسفى والغيبى، الذى يصعب استيعابه دون فهم صحيح للشرع الإسلامى والحياة الصوفية السودانية، وشخصية طه نفسه. إن دائرة هذه المواضيع تقع وراء الاهتمام المباشر لهذه الدراسة. ومع ذلك، فهنالك عبارات عامة تعكس -على قلتها- أفكار طه الرئيسية.

لقد تم جدل واسع وسط المسلمين فى السودان والأقطار المجاورة عن تعاليم طه ﷺ الغيبية بشأن العبادات (الإيمان والممارسات التعبدية). وأبدى مسلمون كثيرون المقاومة لأفكار

سفر الصلاة (كتابه عن الصلاة) الذى دعا فيه طه إلى تطبيق صورة أخرى من الصلاة (صلاة الصلة) كممارسة خاصة بالنبى ﷺ. وكما أعتقد النبى أثناء لقائه بالله فى نهاية رحلة المعراج إلى السماء وإن صلاة الصلة يتأتى الحرص عليها من المسلم العارف وتقوم بنفسها جانبًا عن الصلاة التقليدية، صلاة المعراج، التى تتكون من خمس صلوات مفروضة يوميًا على كل المسلمين فى الأرض.

وفى تأويله الخاص بالعبادات، يعتقد طه أن النبىﷺ كان يصلى صلاة الصلة التى يجب أن نحرص عليها فى أزماننا المعاصرة كممارسة روحية.

من خلال رسالة جديدة للإسلام. مطوفًا حول هذه المفارقة الأساسية للتقليد الإسلامى المعتاد، قدم طه أفكاره عن الأحمدية [٤] وهى اشتقاق جديد للمحمدية (ويمثلها فى رأيه عهد النبى فى المدينة) لتطبق فى الحياة المعاصرة. هذه التصورات الغيبية وغيرها عدت تخريبًا للإسلام من الإسلاميين الأرثوذكسيين (أى الذين يتمسكون بالتطبيق المعتاد فكريًا وعمليًا للإسلام) فضلا عن أغلبية عريضة من المسلمين فى

السودان، بما فى ذلك جماعات الإخوان المسلمين الأصوليين، ومع وضع كل ذلك فى الاعتبار، انتقدت جماعات علمانية الفكر الجمهورى فى آراء طه عن الاشتراكية، وهموم وطنية أخرى(٥).

رغمًا عن تطوره الفكرى فيما يرى فى جانب العبادات، فإن فكر طه فى ميادين القانون العام والحكم أقل تطورًا. لقد أرسى طه الأسس لمدخل جديد فى الفكر الإسلامى، والقانون العام، والتنمية الاجتماعية، وقد كان زعيمًا لجماعة سياسية صغيرة العدد، "الحزب الجمهورى الإسلامى" الذى لم يوفق فى الإنتخابات الوطنية للسودان خلال الخمسينيات الباكرة (٦). إن هذا المدخل ولج من خلال التبنى الصريح للموجهات العريضة لآيات القرآن المكية، التى تؤكد الحرية الدينية ومفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعية. أما الآيات الأخرى فى القرآن، أى الآيات المدنية، فهى فى رأيه تخاطب على وجه التحديد إزالة الجاهلية الجهالة والعنف عن مجتمع ما قبل الإسلام ضمن معايير العصر. وبالنسبة للتعقيدات والمفارقات العويصة فى القرن العشرين، يقترح طه شريعة جديدة باستخدام النسخ كى يستبدل الآيات المدنية بالآيات المكية من حيث نفاذ الأحكام.

فى شأن التنمية السياسية والاقتصادية، يبدو أن طه اعتمد إعتمادًا مكثفًا على الفكر الغربى العلمانى (ليبراليًا وماركسيًا) ليتخذ الحكم الدستورى والاشتراكية سبيلاً من منظوره الخاص. وبالرغم من رفضه للرأسمالية، عبرَّ عن اختلافات كثيرة عن ماركس بصدد استعمال العنف لأخذ السلطة السياسية من خلال الدور المحورى للبروليتاريا كطبقة طليعية من أجل إقامة الحياة الطيبة للبشر، مع أنه كان يقدر حقوق البروليتاريا كطبقة عاملة.

مهندسًا معماريًا درس العلوم الغربية ومدارس الفكر الغربى، علاوة على اتباعه الصارم لحياة من التأمل الصوفى مثلما كان عليه تقليد القوم فى وطنه رفاعة، كان طه عالمًا بأفكار التطور بالمفاهيم العلمانية وبالإسلامية على حد سواء، إن هذه الخلفية قد تشرح، نحو ما هو مفصل فى مكان آخر (محمود، تحت الطبع) [٧] صياغة طه الليبرالية لموجهات الشريعة فى نطاق اجتماعى، واقتصادى، وسياسى عريض. لقد أدرك طه مساهمة كارل ماركس فى الاقتصاد السياسى والاشتراكية، وفيما قال: إن النظام الرأسمالى مساوئه

الاستعمار، النظام الاقتصادى يتحكم فيه بل يصنعه الصراع الطبقى، التاريخ تقريبًا سجل له هذا (أى لماركس)" (طه، ١٩٧٣: ١٨)[٨].

كيفما كان الأمر، انتقد طه ماركس فى أن العنف لا يجب أن ينتهج لإحداث تغيير اجتماعى. أضف إلى ذلك أن البروليتاريا سوف لا تشكل بالضرورة طليعة الطبقات. وبرفضه الماركسيه، كنظام سياسى واجتماعى فكريًا، شدد طه على مصداقية وقداسة القرآن، الذى يحتوى مصدرًا لا يأتيه باطل من المعرفة فى كل عمليات الحياة المجتمعية والكونية فى الدنيا والآخرة. وإضافة إلى ذلك، يبدو أن مفهومًا للصراع حول الطبقات يجد متكأً فى إدراك طه للتغير الاجتماعى. ولربما يُستشعر هذا الرأى فى اعتقاد طه القائل بأن "الصراع توجهه حكمة الله بقانون الغاب.. وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرًا، وفقًا للقرآن" (طه، ١٩٧٣ : ٢٧ - ٢٨)[٩].

فارق جوهرى آخر بين طه وماركس هو أن تشديد طه الفكرى يتركز على الدور الذى على الفرد أن يلعبه فى المجتمع

وفى التغيير الاجتماعى. وبما أن البروليتاريا محكوم عليها مصيريًا بحكم الصراع الطبقى فى النظرية الماركسية بأن تدمر البرجوازية لكيما تقيم دولة جماعية، أعتقد طه أن رفاهية الفرد سوف تتعرض لخطر عظيم.

تشكل أفكار طه توليفة معقدة من النظريات الغربية فى التطور، سيما نظريات هيجل وماركس، وغيبية الصوفية، ومصادر الشرع الإسلامى : القرآن والسنة، ولعله قد كان على تأثر بأفكار تطورية ديالكتيكية حول حالات وقوى التغيير الإسلامية :"الإنجيل.. خرج من التوراة كما ستخرج أمة المسلمين من أمة المؤمنين، ، كما ستخرج الرسالة الأحمدية من الرسالة المحمدية، كما سيخرج الأخوان من الأصحاب.. ولا تزال الخلائق سائرة فى مراقى القرب من الله" (طه بلا تاريخ:٥) (١٠) كذلك نظر طه إلى الشريعة كمذهب يتألف من مرحلتين متناقضتين : شريعة سلفية مودعة فى الآيات المدنية، وشريعة ثورية جديدة مؤسسة على الآيات المكية (طه، ١٩٧١ : ٧١) (١١)، إن المرحلة الأخيرة يمكن أن تطالع على أنها نسخة من رؤية طه التطورية التى يأخذ فيها بالاشتراكية، والمساواة

بين الرجل والمرأة، وانتهاج الحريات المدنية باعتبارها تطورات متقدمة متضمنة فى الآيات حسبما ارتأى. هذه التطورية فيما يبدو تواءمت معها غيبية صوفية يسترأى الصعود فيها إلى مراقى أعلى عند الحياة الروحية من خلال الأحمدية، نسخة جديدة من المحمدية، وتبنى الآيات المكية بديلاً للأحكام المدنية، والاعتقاد القوى بأن "الإسلام هو فى الحقيقة عبارة عن جميع نشاط صور العناصر فى الوجود.. فماركس وما جاء به ماركس داخل فى الإسلام العام" (طه، ١٩٧٣ :٦) (١٢).

وما هو مؤكد لأغراض نقدنا الحقيقية التى مؤداها أن الفكر الجمهورى يبدو أنه مزيج "غير مألوف" من الأفكار العلمانية والدينية، ومن المحتمل أن يكون الفكر الجمهورى مختلفًا للغاية فى عدة وجوه عن التصور العام للإسلاميين المحدثين (أى الذين يتطلعون إلى تأييد مصداقية الشريعة فى اتساق مع التفاسير القرآنية والسنية). إن درجات متنوعة من الاختلافات بسيطة كانت أو كبيرة تتظاهر من ثم فى الأفكار المتعلقة بالفكر الجمهورى فى شأن فقه الشريعة الموروث الذى يكون المعايير المقبولة والتى يمارسها المسلمون وفقًا للمذاهب (مدارس الشرع الإسلامى) فى كافة أنحاء العالم الإسلامى.

وعلى نحو مخالف لأغلبية المفكرين الإسلاميين الذى يرجح انتقادهم لآراء المستشرقين فى الشريعة أكثر من انتقاد الشرع الإسلامى نفسه، كان خلاف طه الأساسى مع الشرع الإسلامى موجهًا بغلظة نحو المذاهب أو أحكام الشريعة الموروثة، فبالنسبة له، "ليس فى الشريعة الإسلامية فى أمر السياسة غير الوصاية، وليس فيها فى المال إشتراكية، وليس فيها المساواة بين الرجال والنساء. وعلي هذه الثلاثة، الديمقراطية والاشتراكية والمساواة بين الرجال والنساء، تقوم الحقوق الأساسية التى هى روح الدستور.. فالدستور موجود فى القرآن. ولكنه غير موجود فى الشريعة الإسلامية. والقرآن يحتاج لفهم جديد يبعث أصوله (المكية) التى كانت فيما مضى منسوخة بفروعه (المدنية)" (طه، ١٩٧٢ : ٢٨). (١٣).

٢ - الشرع والقانون الجمهورى:

الشرع الإسلامى، نحو ما أجرى صياغته عبر الزمن الفقهاء الإسلاميون، مرفوض بشدة من طه الذى جعل من قانون الأحوال الشخصية الشرعى (نسبة للشريعة) هدفًا خاصًا لانتقاداته، وكيفما سار الأمر، يسلم طه بالحدود كعقوبات مقدسة يسوقها فى عدل، فى نطاق اشتراطات محددة، الحق فى القصاص والتوازن الاجتماعى للعدالة الجنائية. إن أتباعه الإخوان الجمهوريين، نادوا بتحريم مشدد لتعدد الزوجات "باستثناء حالات نادرة من العقم أو المرض للزوجة" (Fluher-Lobban, 1987:275) [١٤].

يعوّل طه وأتباعه على أن إعادة صياغتهم الحادة لتراث الشرع المأثور مركبة بصورة قاطعة "على نفس المصادر الأساسية للإسلام بأنها متسقة تمامًا مع مدركاتها الروحية والدينية الحيوية" (An-Naim,1990:xiv) [١٥] إن هذا التأكيد برغم ذلك القطع تضعه موضع التحدى، حقيقة أن أفكار طه حول الرسالة الثانية للإسلام وطريق التنمية الإقتصادية والسياسية للمجتمعات المسلمة مؤسسة من المقام الأول على

بناء دولة اشتراكية، وهى مما لا يمكن لأحد أن يفترض فى صحة أنها إرث إسلامى أو من مبدأ إسلامى مثلما أنها تبرز كتصور ماركسى لكيان سياسى صناعى حديث.

أما فى القانون العام، فيمكن أن ينظر إلى أفكار طه على أنها تشكيلة من تكوينات للقانون الطبيعى، تؤكد على الحرية الطبيعية للفرد، وعلى حد سواء القانون الوضعى الذى يتضمنه قبوله للحدود كى تحفظ النظام والعدالة الجنائية فى المجتمع بالقانون، علاوة على كل ذلك، فإن النظير الفلسفى لطه لشرع إسلامى جديد يعكس روح الإسلام فى العدل، والسلام، والحريات المدنية، وحقوق الإنسان ليس إسلاميًا " نقيًا" إن سببًا رئيسيًا يتجلى فى أن طه ربما أنه اتخذ فى ثقل الفكر الديالكتيكى ليقرأ القرآن متصورًا أنه يشتمل معانى متناقضة ما بين الآيات المدنية والآيات المكية، وأن النسخ وحده كفيل بإزالة مثل ذلك التناقض. هذه رؤية للإنسلاخ، والتناقضات، والتأليف لما بين النقائض وهو فكر غريب عن الفكر الإسلامى المأثور.

إن طه، مع ذلك، يقر بأن هنالك علاقة متداخلة بين نسختى الشريعة (أى، الشرع ذو المستوى الرفيع المتمثل فى شريعة الأصل المكية من جهة والشريعية المدنية، وهى شرع الفروع): "إن هناك تداخلا بينهما يجعل بعض صور شريعة الرسالة الأولى لا تزال صالحة فى عهد الرسالة الثانية.. مثال ذلك شريعة العبادات وشريعة القصاص.. أما بقية شريعة المعاملات فى السياسة وفى المال وفى الاجتماع، فإن كثيرًا من صورها قد خدم غرضه-خدمه حتى استنفده" (طه، ١٩٧١:٧١). [١٦] ويسلم طه بالدور العظيم الذى أسهم به القادة من الصوفيين الإسلاميين، الذين خدموا الرسالة الأولى للإسلام فى أوساط السكان المسلمين بأمانة وشرف مقارنة بالأصوليين الذين يؤمنون بتطبيق صارم للآيات المدنية. إن الأصوليين، فى اعتقاده، تسببوا فى أذى عظيم لرسالة الإسلام بتجاوزاتهم السياسية للديانة، وعلى نفس الصعيد الفقهاء الإسلاميون الذين اتخذوا أفكارًا ومواقف سلفية لاستخدام العنف لنشر الإيمان الدينى (طه، ١٩٧٢ : ٢٦))[١٧].

أفتى طه بأن الفرق بين الرسالة الثانية للإسلام والشريعة الجارية "إنما هو اختلاف مقدار" (طه، ١٩٧١ :٧١) [١٨] هذا مفهوم غامض، فى رأينا، إذ أن طه لم يبين الحدود التى تفرق ما بين الشريعة السالفة والرسالة الثانية للإسلام. ولم يحدد طه فى صفاء ضمن مراسه النظرى النقطة التى تلتقى فيها النسختان المقترحتان للشرع. إن اعتبار "علاقة متداخلة ما" على أنها موجودة عبر الزمان وبالتالى" تجعل بعض صور شريعة الرسالة الأولى لاتزال صالحة فى عهد الرسالة الثانية" يعادل فى غموضه تصور طه لصلاة الصلة، وفكرة الأحمدية، واستخدام النسخ للتمييز بين الحالات التى يستنبئها للآيات القرآنية.

سؤال مشروع آخر يتعلق بالافتراض القائل بأن متطلبات تاريخية ذات تكرار قد تستدعى اعمالاً للآيات المدنية فيما يختص بقواعد الحرب ومعاهدات السلام أشد مما يستدعيه القانون الدولى، الذى يمكن أن يرى على أنه "نضال، لاقرار له من أجل القوة" (Matthews, ١٩٨٠: ١٤١) [١٩] فهل يصير فى الإمكان حينذاك أن يستخدم النسخ مرة أخرى لإلغاء

أواستبدال الآيات المدنية ؟ ولأى مدى من الوقت، مع ذلك يصبح ممكنا أن يفرض النسخ إذا تغيرت الظروف سراعًا؟ ومن الناحية الأخرى، إذا أخذ النسخ قانونًا كأداة للإصلاح الإسلامى، أفلا يعرض للخطر ثبوت القرآن، ناهيك بقداسته كتابًا قدسيًا لإيمان المسلمين؟ أن فقهاء المسلمين يعتقدون بقوة أن النسخ لم يستعمل أبدًا" من بعد وفاة النبى ﷺ (الفقر ، ١٩٨٦:١٢) [٢٠]، مع أن الخليفة عمر طبق أحكام بعض الآيات بطريقة مختلفة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى مواجهة ظروف جديدة من الفقه الإسلامى. وسوف نعود إلى هذا الأمر لاحقًا.

تنبؤات طه بأن جاهلية القرن العشرين سوف تزيلها الأحمدية وينقذ الأخوان المجتمع منها لم تتحقق بعد. إن نظامًا عالميًا جديدًا من علاقات القوة بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والعديد من الدول الاشتراكية فى شرق أوروبا، وما قد يبدو، أيًا كان الحال، أن وجهة نظر طه المتمثلة فى "أن الاشتراكية لايمكن أن تتحقق إلا إذا انهزمت الماركسية" (طه، ١٩٧٤:٣٢)[٢١]، ربما تتلقى شيئًا من تركز الاهتمام. لكن

رسالته الكبرى حول إنشاء رسالة كاملة للإسلام لتخلف الشرع المأثور أنهيت بغلظة حينما حكم عليه ديكتاتور السودان (الذى خلع فيما بعد)، جعفر نميرى، بالإعدام خارج نطاق القضاء فى يناير ١٩٨٥. [٢٢].

فى عدد من الإصدارات حديثًا، سعى د. عبد الله أحمد النعيم، وهو من الاخوان الجمهوريين القياديين، لأن "يطور المبادئ العامة لطه إلى تحليل وحصر لضامينها بالنسبة للقانون الإسلامى العام" طبقًا لكلمات جونو. ڤول (Voll, 1999: Ix)[٢٣] إن مؤلف النعيم الأحدث صدورًا بعنوان نحو إصلاح إسلامى – الحريات المدنية، وحقوق الإنسان، والقانون الدولى (١٩٩٠)، الذى تبنى فيه فى جدٍ رسالة ثانية للإسلام فى القانون العام (ميدان تخصصه)، مصدر رئيسى للمعلومات فى هذا النقد للفكر الجمهورى فى مجالات أحكام الشرع وممارساته فى العدالة الجنائية، وحقوق الإنسان، والقانون الدولى.

قانون الجمهوريين وفقهاء الشريعة

إنتقادات الفقه الشرعى من قبل الاخوان الجمهوريين غير متماسكة فى جوانب عديدة، النعيم، كمثال على ذلك، يستبعد أن مساهمة ذات أثر من ناحية فقهاء الشرع "التاريخيين" فى

ميادين القانون العام: "فقهاء الشرع لم يعرفوا أى تمييز بين القانون العام والقانون الخاص. وعلى غرار ما شرحه چوزيف شخت، فإن التمييز الذى قام به فقهاء المسلمين الأوائل فيما بين "حق الله" وحقوق البشر، ليست له أى صلة بالتمييز القائم ما بين القانون العام وذاك الخاص" (An-Naim, 1990:5).
هذا الرأى. كيفما كان الحال، يتناقض إلى حد صارخ مع رأى طه فى الحدود كإحدى مكونات القانون الجنائى. أضف إلى ذلك، أن النعيم يحذر من "كتابات الأساتذة المسلمين ما قبل العصور الحديثة، الأوائل منهم والكلاسيكيين، فى شأن المسائل الدستورية والسياسية.. فلا يمكن افتراض أن ما قاموا بإصداره كان بالضرورة مماثلاً أو منسجمًا بالمثل مع الشرع.. لقد كانوا يكتبون.. تحت ظل أحوال سياسية مضطربة لأبعد الحدود" (Lbid).

إلا أن مايدعو إلى السخرية، أن النعيم نفسه كتب ونشر كتابه عن "الإصلاح الإسلامى" أثناء سنوات من الزلزلة السياسية والنفى خارج البلاد! وفى حاشية له فى المتن، يكتب أنه "ربما كان هنالك بعض النفوذ الإسلامى فى تطور القانون

العام الأوروبى (Lbid:ft26:193). وفى حاشية أخرى، يشير إلى أنه :"فيما عدا كتيب صغير ألفه أبو يوسف (المتوفى فى ٧٩٨)، بعنوان كتاب الخراج، ما من أحد من الفقهاء التالية أسماؤهم خاطب مسائل دستورية.. إن ثمة معاملة تخصصية لتلك المسائل بدأت من قبل البقلانى (متوفى ١٠١٢). والبغدادى (متوفى ١٠٣٧)، والماوردى (متوفى ١٠٥٨)، يليهم الغزالى (متوفى ١١١١)، وابن جماع (متوفى ١٣٣٣)، وابن تيمية (متوفى ١٣٢٨)، وابن خلدون (متوفى١٤٠٦)" (.Lbid. ft 21:1932). وبالرغم من هذا الميل للتقليل من الأساتذة الإسلاميين من الأوائل، يقر النعيم بأن آراء ابن تيمّية حول علاقات الإمام برعيته مصاغة "فى شروط ليست غير مشابهة للنظريات الحديثة للعقد الاجتماعى" (Lbid.:37).

مساهمات هؤلاء الفقهاء البارزين فى الفلسفة الإسلامية. والسياسة، والقانون العام لا يجب أن تنتقص إلى هذه الضآلة إن كان يسعى إلى تقويم عادل من الكاتب. فدراسة فاحصة لكتاب الخراج، على سبيل المثال، أظهرت أن القاضى والفقيه الإسلامى أبو يوسف (المتوفى فى ٧٩٨) لامس قدرًا عظيمًا من

المبادئ العامة للعدالة الجنائية ومعاملات الجانحين التى أودعت فى قواعد الحد الأدنى لمعاملة المسجونين التى أصدرتها الأمم المتحدة عام ١٩٥٥ (محمود ، ١٩٩٢)[٢٤]. إن مساهمة ابن خلدون، بوصفه قاضيًا، وفقيها، وناشطًا سياسيًا، تتردد فى الأصداء كمصدر على المعرفة الإسلامية الموسوعية بالإضافة إلى أن ابن خلدون نفسه معروف عالميًا كموجد شهير لعلم الاجتماع. وتقف فى مواجهة أولئك الدارسين الذين يتجهون إلى إلغاء إرث الشريعة كيما يفرضوا إصلاحات إسلامية، حقيقةٌ جلية تتمثل فى أن صحة المذاهب ومدارس الفكر التى جاء بها المسلمون الأوائل (مثل على وابن عباس) يعظم تثمينها من أغلبية المسلمين الذى لا يمكن اكتساب تأييدهم لأى تفسيرات إسلامية للشرع الإسلامى بلا احترام ماثل لذلك الإرث، بدلاً من اللجوء إلى مدخل "ثورى باتر" لإلغائه.

ميل خطير آخر من النعيم لإنزال فقهاء الشريعة منزلة تالية لحداثة الغرب، نقيضًا لكثير من الإسلاميين المحدثين الذين يؤكدون وجود جوانب للاتفاق والمقارنة بين الشرع الإسلامى والحداثة، تجسمه آراء النعيم فى شأن عجز المسلمين عن

التوافق مع مدركات كل من الإسلام والحداثة. فهو يتهم بقوة "الأغلبية الكبرى من المسلمين فى جميع أنحاء العالم بأنهم يعيشون مستوى سطحيًا للإسلام والحضارة الحديثة. ومع أنهم يدعّون إتباع الإسلام ويعرضون التزامًا ظاهريًا لشكلياته التعبدية، فإن معظم المسلمين المعاصرين يخفقون فى تقدير أصالة الإسلام الأخلاقية والروحية وبلوغ سموها . وعلاوة على ذلك، وبالرغم من أنهم أنشئوا فى إعتياد للتمتع بمزايا التقنية الحديثة، وإنهم يدّعون إتباعهم للمؤسسات الحديثة، لاتملك أغلبية المسلمين سوى تقديرًا قليلاً للقيم وطرائق التفكير التى تكمن وراء تلك التقنية والمؤسسات وتصون بقاءها" (An-Nalim 1990:196). ويتصل بهذه العبارة الجارحة، إعتقاده الجازم أن " معظم السودانيين، بالرغم من أنهم مسلمين إسميًا، لا يطابق سلوكهم المألوف تعاليم الإسلام الدينية إلا بالكاد" (Lbid:132). [٢٥].

إن من الملائم أن يثبت فى هذه الناحية بالتحديد «أن الأغلبية الكبرى من المسلمين فى جميع أنحاء العالم" سيما الذين يوجدون فى السودان، ينتمون فى الحقيقة إلى السكان المفقّرين

إلى أبعد الحدود فى العالم الذين تواصل حرمانهم من الحقوق الاقتصادية والسياسية والثقافية بسبب المظالم والافتقاد إلى التمتع بالحريات والتقنية الحديثة. ومن سوء الحظ، أن إدانة النعيم لمثل تلك الجاهلية وسط مسلمى العالم اليوم تلقى الشك على تدين المسلمين وعلى حياتهم الأخلاقية، مثلما افترض مسبقًا كثير من المستشرقين دارسى الإسلام خلال الحقب الماضية من الأزمان الإستعمارية.

هذا الرأى الصفوى، الذى يتحدى صراحة إيمان "الأغلبية الكبرى من المسلمين فى جميع أنحاء العالم" خرق صارخ للتعاليم القرآنية التى يدّعى الاخوان الجمهوريون انتهاجها. إنه إنتهاك لحقوق المسلمين للحرية والمسئولية الفردية فى أمور الإيمان والسلوك الدينى. يشرح محمد ألال سيناكور (٢٠٧ :١٩٨٧) [٢٦]. فى بلاغة "إنه لا يوجد تبادل للضمائر فى الإسلام. لا يحل أحد محل آخر. وليس هناك ما يوازى الرفاقية المسيحية التى تقوم على العاطفة المعوِّضة. فإذا أخفق أحد فى أداء واجب تعبدى، تعد حقوق الإنسان منتهكة، على أنها حقوق الله، ويجعل هذا من المسئولية شيئًا شديد الخصوصية، عدا

حالات محددة بعينها، مثل واجبات التضامن، وممارسة السلطة، وحمل السلاح، وتكريس النفس للبحث العلمى" ولا تزر وازرة وزر أخرى"، كما يقول القرآن (٦:١٦٤)".

وفى مقتطف آخر لإرتياب المستشرقين فى إيمان المسلمين، يتخذ النعيم رأى إيجناز جولد شايدر القاضى بأنه "مثلما اتبع العرب الوثنيون سنة أسلافهم، كذلك أُمر مجتمع المسلمين لأن يدعم ويحذو حذو السنة الجديدة."[٢٧] إن هذا الرأى الازدرائى غير مقبول ببساطة لأن تقاليد العرب المنحدرة من السلف لايمكن أن تعد مساوية لسنة النبى صلى الله عليه وسلم، التى أنزلت إليه من الله، ومن بين كل المأثورات التى تكون منها إرث العرب ما قبل الإسلام لم يثبت النبى صلى الله عليه وسلم، منها إلا ما اتسق مع القرآن. وما كانت جاهلية العرب "خلوا من الأنشطة الفلسفية والفكرية، فعلى نحو ما طرحه نقد (١٩٩٢:٢٠) حديثًا : كان وعى تلك الفترة مهيأ لتقبل فكرة التوحيد من خلال عملية من المعاناة العقلية والقلق.. وعندما أنزل القرآن، كانوا فى شغل من الأمر مسبقًا فيما تمثل من جدل وحوار حول الإيمان بالدين[٢٨].

إنشاءً على حكم شخت الذى رمى به ضمير المسلمين، يعطى النعيم، إضافة لما مضى، موافقته على ذلك معللاً الحكم "بسبب الآراء الخلافية والمتصارعة مع بعضها البعض أحيانًا فى الشريعة، والتى تعد صحيحة وشرعية على قدم المساواة، فلكل مسلم حق اختيار ما يحلو له من آراء وفقًا لما يتقبله ضميره كفرد" (AnNaim,1990:32). هنا، يشرح سيناكور (Sinaceur, 1987:20,207) الأمر بأن "شخصية الإنسان لها أهمية وشأن أيما شأن فى المجتمع الإسلامى إنها ليست وقفًا على "فرد واحد" تدور عليه أو على كل الجماعة. إنما تقوم الديانة على المجاهرة فى علن بكلمات الحق. ومن ثم فالمؤمن يحق له أن يتعلم كتاب الله والسنة دونما عونٍ من وسيط ما. ومن هذا الإدراك ينشأ ميل، يمكن أن يتعطف إلى الفردية، ليقارن ما هو مكتوب بما هو مقرر من السلطة، بحجة إسداء النصح كواجب من واجباتها." ومن باب مايدعو للتهكم أن محمود محمد طه، الذى لم يتلق تدريبًا كفقيه مهنيًا، وارتقى فى كتاباته والرسالة الثانية للإسلام على أساس معرفته الفردية بالإسلام وحسب.(٢٩).

يحار المرء، حقًا، دون تقدير الدافع وراء انتقادات الاختلافات فيما بين فقهاء الشريعة ذلك أن مثل تلك الاختلافات تبرز كصفة من صفات العلم القضائى الحديث فى القانونى العام، وفى اتفاقات ومواثيق حقوق الإنسان والقانون الدولى، يذكر شستاك، كمثال، (Shestack,1989:71)[٣٠]. إشكالات عديدة من هذا القبيل فى تعريفات وميادين الفقه القضائى وإشكالات جادة أخرى فيما يختص بالأحكام المعيارية التى يجب تطبيقها بالنسبة للحصانات، والمبادئ، والحقوق.

إتجاه الفكر الجمهورى لوصف المسلمين بأنهم يعيشون فى جاهلية أى "حالة فظيعة من الربكة والأزمة"كما يقول النعيم (٦٧ : ١٩٩٠)، تتأصل فى رأى طه الصفوى والذى ينتقد مجتمع المسلمين نحو ما ورد ذكره آنفًا. إن هذا الرأى ، ايما كان الحال، لربما أمكن تبريره فى ضوء حالة الكبت السياسى والتردى الاقتصادى السائد، فى معظم دول المسلمين الراهنة من حيث الأحوال القطرية والعالمية. وعلى عكس ذلك، يتخذ الكتاب الجمهوريون الشرع الإسلامى كبش فداء لهذه الأحوال

الساقطة، أو اعتباره مصدرًا ممكنًا للإرهاب بحق غير المسلمين، بالرغم من أن المعروف جيدًا "أن الأسلوب الجارى للبعث الإسلامى".. ليس فى أصله عدائيًا للغرب، ولكنه على الأرجح يجافى أيا أو كل من يرى أنه سبب للإحباط والقهر، سواء كان داخليًا أو خارجيًا" نحو ما شخصه خورشيد أحمد (١٩٨٣) فى فصاحة عن الموقف.[٣١].

منذ عهد قريب، بين نفر قليل من الأساتذة الغربيين على أساس من التحقيق السوسيولوجى والأنثروبولوجى أن الحضارة الإسلامية المأثورة شجعت بلا شك الاجتهاد (التفسير المحدث). والتحرى العلمى، والتلاقح مع الحضارات الأوروبية والآسيوية. ومن ذلك أن البرفسور فلوهر لوبان (Flmher Lobban, 1987) [٣٢] فى معرض تسليمها بوجود حاجة للتحديث والتطوير فى عالم المسلمين ظلت قائمة بمقتضى إدراك قوى لها ، أكدت الوسائل الفنية التى طبقتها المحاكم الشرعية فى مصر والسودان من بين أقطار مسلمة عديدة أخرى كى تكفل احتواءً تقدميًا متدرجًا للأحكام الحديثة فى الفقة الاسلامى من خلال المنشورات القضائية وتشير إلى "نقصٍ

جسور يستبحث أوجه النقص فى العلوم الإسلامية الراهنة وأساليب بحثها منهجيًا، وإلى محاولة لكسب معرفة إسلامية على أساس حديث ومتقبل علميًا.. كيما يدمج العلوم الحديثة فى ثنايا الأثر الإسلامى". آن مايار / Ann Mayer) 1988 :/80)

هذه الجهود المحدثة، علاوة على مساعى أخرى كثيرة، تمارس بطريقة متدرجة أشد منها "مدخلاً ثوريًا باترًا" وفقهيا ينشده الاخوان الجمهوريون والإخوان المسلمون على نفس الصعيد، على الرغم من الفوارق الايدلوچية بينهما، ولسوف تقوم انتقادات النعيم للمحدثين الإسلاميين بعد هنيهة ومما يستدعى الاهتمام الخاص نداء الإخوان الجمهوريين لاستخدام النسخ استخدامًا مكثفًا بإلغاء الآيات المدنية التى ينظر إليها فى رسالتهم كفروع تستبدل الآيات المكية آيات الأصول وبما أن النسخ يحتل مركزًا بمثابة القلب فى شرع الجمهوريين، يتجه نقدنا الآن إلى مدى صدقيته فى محتوى تفسير القرآن تفسيرًا شرعيًا، بوصفه أعظم مصدر للشرع الإسلامى.

حكم النسخ فى الشريعة الإسلامية :

يعنى حكم النسخ "إلغاء الفعالية القانونية لآيات من القرآن تفضيلاً لآيات أخرى" (An-Naim,19990:20). وبافتراض أن النسخ مقبول لدى الأغلبية العظمى من فقهاء الشريعة السنيين ومدارس الفكر السنى وأنه يقع بوضوح فى مرسى مبادئ وأحكام كثيرة للشريعة، لاسيما فى الميدان العام: أى القانون العام" يضيف النعيم (Lbid:31) (٣٤) إنه من أمور الشريعة، أن أى آية أو آيات منسوخة أو ملغاة فى القرآن كان مقضيًا أن تظل على نسخها حفاظًا على التماسك.... وتطور القانون الوضعى على أساس التنزيل اللاحق فى فترة المدينة ناسخًا فيما يظهر تنزيلات غير متماسكة للفترة المكية السابقة". (٣٥) ويعتقد أنه من الممكن "إعادة النظر فى عملية النسخ (بأن يجرى اشتراع على قدم المساواة للآيات التى سبق نسخها من قبل لكونها تصير قاعدة جديدة للشرع الإسلامى ولأجل ذلك الغرض تعد الآيات، التى سبق سن أحكامها وفرضها، منسوخة من وجهة النظر القانونية.. حتى تعالج مشكلات دعما لها فى التطبيق الحديث للقانون العام للشريعة".

إن بعض الاعتراضات المثارة بحق استخدام النسخ ذكرت آنفًا فى هذه الدراسة. ويمكن إيجاز اعتراضات أخرى من الجوانب الفلسفية والدينية، بالإضافة إلى مسائل قانونية وفقهية. ومن الاعتراضات الرئيسية لتطبيق النقلة المقترحة من الآيات المدنية إلى الآيات المكية الحقيقة الظاهرة فى أن القرآن على الإجمال لا يمكن تأويله كأجزاء منفصلة من النواحى القانونية. وذلك لقول الحق عز وجل فى سورة آل عمران"لا يعلم تأويله إلاّ اللّه" .(٣٦).

لقد كان طه عليمًا بهذا الجانب القدسى من القرآن لأنه أمدّ فى مؤلفاته الحقيقية البائنة فى أن معرفة النبى صلى الله عليه وسلم، التى أنزلت إليه من الله، لم تكن منقولة بأجمعها إلى المسلمين الأوائل. وهذا يتضمن معنى أن الله هو العالم بكل شئ والنبى صلى الله عليه وسلم بما أوحى الله إليه من علم هو أهل لمعرفة قدسية فى مستوى خاص لتأويل القرآن بما لا يتأتى لمخلوقات الله الأخرى. وأيًا مضى حاله، فإن طه إعتقد أن معرفة جديدة لابد أن تكتسب عن طريق مقدم الأحمدية فى القرن العشرين كى تقوم مقام محمدية العصر المدينى وهذا

مرتكز فكر طه الذى جعله غير مقبول باستمرار وسط أغلبية المسلمين، الذين يؤمنون إيمانًا لا رجعة فيه أن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو رسول الإسلام، ولا أحد غيره، وأن أحمد ما هو سوى إسم آخر لمحمد صلى الله عليه وسلم.

إنه بسبب هذا الأساس الجوهرى للعقيدة الإسلامية تعلم الفقهاء الأوائل وحفظوا عن ظهر قلب مثل على وابن عباس تأويلات القرآن التى شرحها النبى صلى الله عليه وسلم للصحابة.! نفس هذه التفاسير حفظت بمنجى من التغيير على أيدى الفقهاء المتعاقبين ابن كثير، والزمخشرى، والنسفى، والطبرى، وغيرهم، فى العصور الوسطى ومثلهم الفقهاء المحدثين: عبد الله يوسف على، ومحمد عبده، ومحمد فريد، وشلتوت، وغيرهم، وكل هذه التفاسير تشابه بعضها البعض تقريبا، بصرف النظر عن الزمن. ومنذ عهد قريب نما اتجاه جديد من مصطفى محمود والشيخ الشعراوى فى مصر لشرح حدوث ظواهر علمية حديثة معاصرة فى ضوء بعض آيات القرآن، ومثال ذلك، الآيات فى شأن الجينات (سورة ٣٢: الآيات ١٢-١٤) [٣٧] والآيات الدالة على البيئة مثل تكون وسقوط الأمطار، والنبات، إلخ.

ما طبق النسخ، على ما يدّعى الجمهوريون وقوعه، منذ وفاة النبى صلى الله عليه وسلم والراجح، أن الشريعة نشأت على أنها أحكام ذات مضاء قضائى مؤسس على القرآن والسنة ووضعته على هدى الصحابة والفقهاء الأوائل. ولقد طلب النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث صحيح من كل المسلمين إتباع سنته وسنة الخلفاء من بعده [٣٨]. إن النعيم (١٩٩٠:٥٨) يوثق "الغموض" الذى شاب استعمال النسخ خلال القرون الأولى للإسلام. ومن العجب، مع ذلك ، أنه يشير إلى النسخ فى نفس الوقت بأنه "مسلم به من الفقهاء وإنه يشكل حجر الزاوية لمفهومهم عن الشرع" وفى وصل بهذا الإفتراض، أورد استعمال الخليفة عمر للنسخ كسابقة إسلامية مشروعة.

حقيقة الأمر أن الخليفة عمر ألغى تطبيق حد السرقة أثناء عام الرمادة وهو عام من الجدب والجوع كتدبير مؤقت اتخذ استجابة لكارثة اجتماعية وفى توقير للأسس القضائية للحد التى لا تسمح بقطع يد السارق فى حالة الاحتياج، كذلك حوّل عمر نصيب غنائم الحرب إلى المؤلفة قلوبهم (غير المتيقن إيمانهم الذين دخلوا فعليًا فى الشرائح العامة للمؤمنين عندما

تولى عمر الخلافة) إلى عون إنسانى آخر للفقراء، بغض النظر عن دينهم، وبكلمات أخرى، قصر عمر ممارسته للنسخ فى عناية على معالجة مواقف مؤقته وليس كصياغة جديدة لمعانى القرآن البنائية كما يدعى الإخوان الجمهوريون".

اقترح النسخ من طه كمتطلب حيوى لرسالته الفلسفية لإنشاء رسالة ثانية للإسلام. وبهذا، يمكن أن ينظر إلى النسخ كشرط مسبق لمنظور طه للأحمدية بوصفها مرحلة لإنجاز عصر جديد للإسلام ولكيما يجرى إعمال حكم النسخ، لابد أن يأتى النسخ أولاً ليهدى به الإخوان. ويبدو مع كل هذا، أن النعيم ينتقد فى تطبيق حكم النسخ، بصرف النظر عن مضامينه الفلسفية أو الغيبية. هذا القرار، أيا كان الأمر، يبدو أنه تولدت عنه ربكة فى انتقال النعيم من توجهات طه بالنسبة للتطور الغيبى وأخذه بالقانون الطبيعى للفردية إلى مدخل آخر ينحصر فى قانون وضعى "ثورى". ولاستبيان هذا الافتراض من جانبنا يمكننا الإشارة إلى الفارق الواضح ما بين طرح طه الحازم للفكرة الأحمدية وإضافة إلى تقبله لعناصر أساسية للماركسية، والاشتراكية جنبًا إلى جنب مع امتثاله إلى تطبيق الحدود

«العقوبات الإسلامية الشرعية» وما بين تأكيد النعيم على الدستورية الغربية والحريات الليبرالية، علاوة على إحجامه عن تقبل الحدود قبولاً كاملاً وأيضًا تعدد الزوجات مثل الإخوان الجمهوريين الآخرين، إنه فارق صارخ.

من النواحى القانونية، يشكل النسخ إشكالاً خطيرًا فيما يتعلق بالمدى الذى يجوز أن يستخدم فيه كى يلغى فاعلية الآيات المدنية. ونحو ما ظل المسلمون مؤمنين به، فإن كلاً من الآيات المكية والمدنية "يتكاملان" معًا، إنها آيات غير مفصولة فى معانيها أو محتواها عن بعضها البعض، بالرغم من أنها قد تخاطب آية أو أخرى مواقف أو مسائل مختلفة. مثالاً على ذلك، يرصد النعيم (١٩٩٠:٥٤) أن "المادة التى تتضمنها رسالة مكة أدت القيم الجوهرية للعدل والنوعية والكرامة المتأصلة فى كل بنى البشر ..! القرآن خلال الفترة المكية (التى نزل فيها) يخاطب على الدوام كل البشرية، مستعملاً عبارات مثل "يابنى آدم" و "يا أيها الناس". على أنه وبنفس المقياس، نرى أن النعيم ربما تجاهل الحقيقة التى مؤداها أن الآيات المدنية شددت على الشأن العظيم والأهمية المتعلقة بنفس القيم طوال حياة النبى

صلى الله عليه وسلم فى المدينة إضافة إلى ذلك فإن تراجم النعيم وتأويلاته للقرآن تتسم أحياناً بعدم الدقة".[٣٩].

كلاً من الآيات المكية والمدنية فى القرآن تشتمل على أحكام ومبادئ "للحياة الطيبة" لمجتمع الإسلام القائم على مكارم الأخلاق، تأمل، لوهلة، سورة الحج (الآيات ١، ٥، ٢٧، ٣٤، ٣٨، ٤٩، ٧٣، إلخ، السورة رقم ٢٢).

هذه الآيات مخاطبة للبشرية ككل. على نفس الوتيرة، تفصل آيات مكية (مثل الأنعام "٦:١٥٠، ١٥١"، الأعراف (٧:٣١-٣٣)، النحل (١٧:٩٠، ٩١)، ١٠١، ١١٤- ١١٥، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨)، الإسراء (١٧:٢٣-٣٧)، لقمان (٣١:١٤-١٩)، إلخ، أحكام التحريم ومبادئ السلوك القويم والعلاقات الإجتماعية للمسلمين. إن سورة البقرة المدنية، التى يدعوها النبى صلى الله عليه وسلم "سنام الكتاب"، تغطى كلا النوعين من الدعوة للقيم، واهبة مبادئ أساسية من العدل للكرامة الإنسانية المتأصلة فى كل الناس فيما هو صافٍ فى الآيات، ٢١، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٥، ٢٦٤، و٢٧٢، فى شأن فضيلة الأمانة فى العلاقات التجارية، وعدم الاعتداء، والإحسان، والحريات الدينية، وكثير من عبارات

الآيات المدنية دائما ما تكون عالمية أو كونية فى معانيها مثلما تنحو الآيات المكية إليه. بل إنه حتى فى تلك الآيات التى تخاطب فى تحديد قضايا مثل عقاب جرم ما، تحتوى الآيات ذكرا معنيًا لله ويفصح ذلك الذكر بنفسه عن المقاصد والمعانى العامة للآيات. إنها تيقظ القارئ لحكمة الله التى وسعت كل شئ وعلمه المحيط بالأشياء والذى يخضع له المسلمون طوعًا.

يؤمن الإخوان الجمهوريون أن هناك مظالم كثيرة فى معاملة الشريعة للنساء المسلمات. ويتعلق بذلك ، ما يكتبه النعيم من أن القوامة (وصاية وسلطة) الرجال على النساء " أخذت من جانب الفقهاء المؤسسين على أنها سلطة تقوم على مجموعة متنوعة من أحكام القانون العام" (١٩٩٠:٥٥). وفيما بعد ذلك، يذكر أمثلة عن التمييز على أساس الجنس فى الأسرة وقانون الأحوال الشخصية :"إن الرجل المسلم يجوز له أن يتزوج أربع زوجات فى نفس الوقت ولكن المرأة المسلمة يمكن لها أن تتزوج برجل واحد وحسب فى نفس الآية" (١٧٦: النساء). والأبعد مدى من ذلك، " "أنه إذا ما تبرئ من كلا هاتين الصيغتين من القوامة، قوامة الزوج على زوجة أو المسلم على غير المسلم،

فسوف لا يكون هنالك تبرير لمنع الزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم، إن مبدأ (طه) التطويرى سوف يتيح إزاحة كلاً من نوعى القوامة"(Lbid,181).

القرآن يسمح بالفعل بقوامة الرجال على النساء فى علاقة زواج موزونة الحقوق والواجبات لتقاسم بالتفاهم الحسن، والحب، والرحمة بين كل أعضاء الأسرة. هذه المعانى الجميلة معبر عنها بوضوح فى سورتى البقرة والروم.(٤٠) النساء، علاوة على ذلك، مكفولة لهن حقوقًا قانونية كى يديروا أعمالهم التجارية الخاصة بهن، ويسعين لاستحصال العلم، ويمارسن أنشطة سياسية، وباكتساب أعمالهن المزيد من فهم الفقه الشرعى، والمزيد من تحقيق التعليم العالى للنساء ومشاركتهن فى سوق العمل الحديث، ومثل ذلك التيبس المتصاعد لحركة النساء بتأييد الرجال، فإن تحسنًا أعظم مما أنجز إلى الآن يمكن أن ينشأ فى المجتمعات المسلمة ليؤكد حقوق المرأة على التمام، إن عملية التغيير يجب أن تسير عبر الإنجاز السياسى والإقتصادى بدلاً من التوقعات الغيبية. فللنساء المسلمات دور يلعبنه فى هذا الخصوص. ونحو ما وثقته فلوهر

-لوبان(١٩٨٧:٩٢)[٤١]. كمثال، قدمت النساء المسلمات السودانيات "عرضًا قويًا لنسوة يمتلكن مراسًا في الفكر والروح محبوكًا في لبابه، كحال معظم السودانيين، بالوقار والكرم." لقد ظلت فلوهر- لوبان شديدة النقد "للمنظور الغربي للواقع الاجتماعي والنظرية الخاصة به عن الأحوال البائسة للنساء المسلمات" (Lbid"٩٢).

يشرح النعيم (٥٥-٥٤-١٩٩٠) مفهوم القوامة بأنه "الوصاية والمكانة الأعلى للرجال على النساء، ومن ثم السماح بالمزيد من التمييز ضد النساء حيثما لم يكن القرآن صريحًا في الأمر" هذا الشرح مختلف، للغاية عن تفسير جدير بكل قبول صادر عن عبد الله يوسف علي (١٩٨٣:١٩٠) الذي يعرف الإنسان القوام بأنه "واحد يقف في حزم من أجل أعمال إنسان آخر، محاميًا لمصالحة وراعيًا لشئونه، أو إنه قد يعني الوقوف بقوة في أعماله الخاصة به، يدير شئونها لهدف وطيد." ويترجم على آية القوامة كما يلي : "الرجال حماة النساء وحفظاؤهن، لأن الله أعطى قوة أكبر للبعض على الآخر، ولأنهم يعولونهن من وسائلهم." إن الفروق بين التفسيرين بينة : فالنعيم يشدد

على معانى "العلو والسلطة، بحكم "ميزة" الرجال"على" النساء والأستاذ عبد الله يوسف على على "الحماية والحفظ" من ناحية الرجال للنساء لأن الله "فضل بعضهم على بعض"، إلخ.

مما يعظم شأنه، أن القرآن يحرم تزويج المرأة المسلمة لرجل غير مسلم على أساس العقيدة، وهى لسوء الطالع متجاهلة فى القانون الجمهورى المقترح لتحرير المرأة. وهنا يبين فرج (١٤١: ١٩٩٠) أنه "إذا تزوج مسلم بامرأة يهودية أو مسيحية، فإنه يقترن بزوجة ذات إيمان يمكن له أن يحترمه وهو يعتقد فى آباء تلك الأديان.. والنتيجة أنها هى بوسعها أن تمارس عقيدتها فى جو من الاحترام ينطلق من معتنقات زوجها. إن المرأة المسلمة لا يحق لها أن تتزوج قرينًا لا يعتقد فى الإسلام أو بنبيه.. والرجل المسلم -يحرم عليه التزوج بمجوسية تؤمن بتعدد الآلهة أو بالأديان الروحانية، لأنه سوف لا يستطيع أن يحترم عقيدة لا يؤمن بها."(٤٢) والآية الدالة على ذلك فى القرآن هى الآية ٢٢١ فى سورة البقرة "ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا". هل من المنظور أن يطبق النسخ على قاعدة حكمية بيِّنة من الإيمان الإسلامى؟! إن القارئ كلما أدرك تكامل الآيات القرآنية

وتداخلها الذى لا يمكن فصمه عن بعضه بعضًا، يصير واضحًا أن قاعدة النسخ لا تتعلق عمليا بأى إصلاح للشرع الإسلامى.

إشارة النعيم لتعدد الأزواج كمثال على التمييز بين الرجال والنساء تطال الإذن للرجل لأن يتزوج أربع زوجات فى آن واحد، بينما لا تستطيع المرأة أن تتزوج غير رجل واحد فى نفس الوقت، مثلما هو متاح للرجال وهذا النوع من تعدد الأزواج محرم فى الإسلام كى يحفظ مبدأ حيويًا فى الأنساب، أى أن ترعى كرامة النساء كمنجبات للأطفال، وتصان حقوق ورفاهية الأطفال.

الأسس التى تبرر تعدد زوجات المسلم تقوم على حاجات فردية ومجتمعية فيما هو بين فى حالات الإختلال الديمغرافى فى نسبة الجنس، إذ قد يتخطى عدد النساء فى العمر القابل للزواج عدد الرجال، أو فى الحالات الإنسانية الأخرى التى تستدعى الزواج من أرملة تعانى العوز مع يتامى نحو ما هو مضمن أصلاً فى القرآن. وفيما ذكر آنفا، يقر الإخوان الجمهوريون أنفسهم الحاجة لتعدد الزوجات فى حالة "العقم أو مرض الزوجة" (Flmhr, Lobfan, 1987:275) فيما عدا

ذلك، يمنع فقهاء الشريعة تعدد الزوجات، وهو على أى حال، مقيد بأحكام عديدة فى القرآن بما فى ذلك أمر بأن تصان العلاقة الزوجية بامرأة واحدة اشتراطًا للعدل.[٤٣].

تذهب بنا هذه المناقشة إلى نقد آخر لما يقترحه النعيم لاستخدام النسخ لإلغاء استعمال القوة من جانب المسلمين. يطرح النعيم مقترحه فى جفاء شديد وإنتقادات غليظة لكل من الإسلاميين التقليديين والمحدثين الذين يلجأون إلى استعمال القوة حيثما أصبح من الضرورى إجراؤها. وبصفة خاصة، ينتقد النعيم ما خلص إليه أحمد حسن من أنه "إذا كان المسلمون فى كل مكان ضعفاء، فبإمكانهم أن يتحملوا بشكل مؤقت الاعتداء من غير المسلمين. ولكنهم فى نفس الوقت ملزمون بالواجب المناط بهم لكن يعدوا ما استطاعوا ويجعلوا من أنفسهم أقوياء. ثانيًا، متى تنامت قوة المسلمين فإنهم مطالبون بأن يعيشوا فى حالة من التأهب وأن يهزوا قوة أعداء الإسلام." لقد وصف النعيم هذا الرأى بأنه"انتهازى لا مبدأ له وهو خلاصة ساذجة بما لا يتصوره عقل"،(٦٤: ١٩٩٠).[٤٤].

بالرغم من عناء النعيم بالعلاقات السلمية، فيما قد تتضمنه

انتقاداته، يمكن أن يؤسس تفسير حسن بشكل مشروع على نصوص قرآنية تدحض بوضوح انتقادات النعيم،[٤٥] أضف إلى ذلك، أن مقترح حسن يمكن أن يرى عمليًا كانعكاس للحقائق الماضية بشأن التسليح والتنظيم العسكرى، والهموم الجيبوبولتيكتة وتوازنات القوة بين حكومات العالم اليوم -وهو موقف يستدعى بالضرورة علاقة متوازنة من الأمن والسلام.[٤٦] وما لم ينشأ ميزان لعلاقات القوة الدولية والإقليمية بعدل بين كل الأمم، مسلمين وغير مسلمين على السواء، فإن سلام العالم ونظامه سوف لا يفرضان بفعالتية. ولسوف نتوسع فى هذه القضايا لدى مناقشاتنا لمنظور الجمهوريين فى حقوق الإنسان والقانون الدولى فى الأجزاء القادمة من هذا النقد.

يسلط نقد آخر الضوء على شرح النعيم غير الصحيح للمنهج السلوكى الذى يتبعه المسلمون، وقد وصفه فى كلماته وصفًا مثيرًا بأنه "واجب مهاجمة غير المسلمين وهو مبدأ أصولى للشريعة بغض النظر عن الاعتداء من طرف غير المسلمين أو كونهم "أعداء للإسلام" (٦٥:١٩٩٠). إنه لأمر

عجاب كيف أن النعيم يسعه بالفعل أن يرسم صورة للمجتمع المسلم كمجتمع للعدوان والعنف القائم على حديث النبى صلى الله عليه وسلم "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الأيمان". إن النعيم (Lbid :١٥٦) يدّعى أن "هذه المصادر يجب أن تفسر الآن على أنها تعنى الفعل السلمى، وهو ما يتسق مع حكم القانون".

حقيقة الأمر أن القرآن تغلب فى آياته تعاليم العبادات التى يتوجب أن تمارس فى تفكر، وإخاء، ومودة إنسانية، وتعايش سلمى بين المسلمين وغير المسلمين[٤٧]. وبعيدًا عن الحروب والصراعات التاريخية الأخرى التى احتدمت وفقًا لظروفها الخاصة كأحداث موضوعية بين الأمم والإمبراطوريات الإسلامية وغير الإسلامية، أسست كل حضارة الإسلام فى الأساس على قيم القرآن والسنة. إن حديث النبى صلى الله عليه وسلم أسئ شرحه بدرجة مريعة، أو إنه وضع فى غير موضعه فى النص والمحتوى المتعلقين بشرح النعيم. إن الحديث لم يستخدم كقاعدة لشن العدوان بالقدر الذى ظل فيه قائمًا

كمصدر دائم لإستلهام العلاقات الرزينة وحفظ السلام[٤٨].
فالتصدى للإجرام واجب عام فى القانون الوضعى والقانون الدولى على حد سواء.

وقبل أن نختتم هذا الجزء عن الشريعة وقانون الجمهوريين، يثير الاهتمام الملاحظة التى مفادها أن طه "كان مقتنعًا بأن النسخ عملية منطقية وضرورية بشكل حيوى لتطبيق النصوص الملائمة وتأجيل تطبيق الأخرى حتى تجئ ظروف مناسبة لإعمالها." (Lbid:56). على أنه حتى لو رؤى أن هنالك انقلابًا تامًا لإحلال آيات مدنية بالآيات المكية وحدها، يدعى حدوثه، ماذا يكون الحال عليه إذا ما ثار "ظروف مناسبة" مرة ثانية لفرض الآيات المدنية حكمًا كما فى حالة الفوضى وما يتبعها إقتصاديًا، واجتماعيًا، وسياسيًا؟!

ولأن ذلك منظور طوباوى، لا يقدر النعيم فى صفاء الأحوال الواقعية التى تستدعى استخدام القوة، مثل ضبط الحدود والأمن العام الداخلى.[٤٩]. فى نفس الوقت، يثمن انتقادات "المستشرقين" للفقهاء الإسلاميين الذى يساندون استخدام القوة فى حالة الفوضى، هذه المفارقات بينة فى مناقشته لتبرير

الماوردى "لإغتصاب السلطة فى المديريات بالقوة على أساس الضرورة، مع تسليمه بأن مثل ذلك الإغتصاب كان أفضل للشريعة" (وهى تؤكد العدالة والسلام) (Lbid:5). هنا، يعقب النعيم بقوله "إن الأساتذة المسلمين الذين كانوا يعملون إبان انهيار الدولة العباسية... كانوا فى الأساس معنيين بصور الوحدة والأمن للمسلمين فى ظل ظروف عسيرة لأبعد مدى من الاضطراب السياسى". على أنه كيفما كان الحال، وصف جيب (١٩٩٥) تأكيد الماوردى على "فضل مصلحة للمجتمع المسلم فى ذلك الزمان" على أنه "تكسير لكل البناء الأعلى للنظام القضائى[٥٠]. هذا التقويم يبدو أنه نال قبول النعيم له فى صمت. وفى الحقيقة، لربما تحظى صيغة الماوردى بتقدير كبير من علماء السياسة المعاصرين، ولعلها أدركت، إلى حد ما، من مجلس الأمن الدولى بإجازته استخدام القوة لصنع السلام والنظام فى حالة الفوضى التى سادت الصومال. أما المادة ٤ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية لتقر الحالات التى تطبق فيها حالة الانسحاب من التزام الدول الأعضاء بمقتضى الاتفاقية " فى وقت الطوارئ العامة التى تتهدد حياة الأمة والتى يعلن عن وجودها رسميًا". وبوضوح، فإن المبدأ مسموح به بموجب القانون الدولى،

بالرغم من أن ذلك الإذن يتم فى ظل قيود صارمة لاستخدام القوة وإن مقارنة بين شروط الشريعة لتأمين استخدام القوة والقانون الدولى الحديث يمكن أن تتابع فى هذا الخصوص بالذات. ولكن هذه المقارنة تقع بالطبع وراء نطاق هذا النقد.

٣ - الشرع الإسلامى وحقوق الإنسان

تحت هذا الجزء من الشريعة والقانون الجمهورى، يلزم شرح جانبين على قدر من الأهمية :

(١) الطبيعة الحقيقية للشريعة وعلاقتها الوثيقة بالقانون، سواء أكان وضعيًا أم طبيعيًا.

(٢) المدى الذى يمكن تطبيق الشرع فيه كنظام حديث من القانون العام، وبخاصة القانون الدستورى والقانون الجنائى.

كحجة معارضة لإفتراضات النعيم حول عدم وثوق العلاقة ما بين "الشريعة التاريخية"، والقانون الحديث، وانتقاداته القوية لأوجه القصور فى الشريعة فيما يتعلق بوجود نظام ناجز من "القانون الوضعى" المتطور، من الأسلم أن نتذكر شرح سيناكيور لوجهين رئيسين من الضمير الإسلامى الذى يحكم مفهومه لحقوق الإنسان: "أولاً، إن الضمير الإسلامى يبدو من بداية الأمر ضميرًا قانونيا، حيث أنه ليس لأىٍ من التقسيم الواقع بين القانون وضمير الفرد، أو التعارض فيما بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى، أى موقع فيه، ولأن أى فرد بوسعه أن يستند، دونما تدخل من هيئة قضائية، على القانون الذى

وضعه الإسلام. ثانيًا : إن الإسلام منذ المبدأ يجعل من المسئولية شيئًا شخصيًا بالضرورة، لطالما أنه لا يمكن أن يستوفى أى واجب بالعوض، وبنفس القدر ولو كان مستلهما بالعاطفة الإصلاحية[٥١].

هذه الاراء كانت تقريبًا مؤكدًا عليها من قبل طه فى تشديده على الفرد كبؤرة تمثل مبتغى الاعتبارات الإسلامية. يتصل بذلك ما آمن به طه من أن الفردية قادرة على إزاحة التناقض الجارى ما بين العلم (بما فيه، وفقًا لرأيه، الاشتراكية التى لا يقوم بدونها نماء اجتماعى) والإسلام كديانة.[٥٢].

القانون الإسلامى يتكون بالضرورة من مجموعة من الأحكام التى تضع الطريق لنظام أخلاقى من الإلتزامات الفردية نحو الإله، فى المقام الأول. وتتعلق التزامات أخرى بالفرد نفسه وعلى نفس الصعيد بالأفراد والجماعات. إن الأحكام منظمة فى ترتيب تفضيلى بحيث يتمكن الفرد الذى يتقى الله، سواء استعان فى ذلك بمعين خارجى للقانون الوضعى أم لم يفعل، من أن ينظم عقله وروحه فى اتساق مع القرآن والسنة. إن هذا لهو مستوى رفيع من الإلتزامات الروحية والمعنوية التى

يتضمنها حديث النبى صلى الله عليه وسلم عن الجهاد الأكبر للمسلم الفرد. ومعظم الجماعات الصوفية تنطلق فى حياتها الروحية والمادية إلى اكتساب أعلى درجة ممكنة من الجهاد الأكبر، الذى يغطى كلاً من العبادات والمعاملات. والمسلم يملك الحق فى التخاصم، لكنه يكافأ من الله إذا عفا عن الجانى بدلاً من أن يعرضه للعقوبة أمام القضاء. وكلاً من القانونين الوضعى والطبيعى يتوآمان فى إطار قانون أعلى من الأخلاق.

وفى دائرة التشريع، "دائمًا ما تضع الشريعة قاعدة مبدأية وتتركها للناس ليقوموا بصوغ المواد القانونية والنظم التى تخرج عنها. ثم إن الشريعة ربما تخرج إلى حيز العقل البشرى وإدراكه وضعية بعض الأحكام فى شئون معينة، على وجه التحديد.. ويظهر الوجود الحقيقى لمدارس مختلفة للشرع الإسلامى أن قدرًا عظيمًا من تعاليم ذلك الشرع قابل للتفسير ومشتق من الشريعة فى الأصل.. ويستوجب ذلك أن تحدد له سلطة زمنية، وهى ما تعد سلطة موازية لفرع التشريع فى الدولة الدستورية وفق مفاهيم العلوم السياسية المعاصرة".(٥٣).

قاعدة أخرى أساسية تتبدى من خلال قيام المذاهب، يبدو أنها أسست على المدى الذى يتاح فيه للمسلمين أن يمتثلوا لسلطة عامة تلقى على عاتق العلماء (الأساتذة المتفقهين أو قادة الجماعات الدينية) أن يرقبوا أو يطبقوا الشريعة، نحو ما هى عليه حالة السودان وأقطار أخرى مسلمة منذ العصور الوسطى. وبعبارة أخرى، إن أفضليات المسلمين يمكن أن يسلم بها على أنها شديدة الاختيار وفردية فى مسائل الحكم والتسليم السياسى أرجح منها خضوعًا لسلطة تعزز نفسها أو جماعة سياسية، بما فى ذلك الإخوان المسلمون وكذلك الإخوان الجمهوريون. هذا الميل إلى الحريات الطبيعية لربما يفسر لحد أبعد إلتزام أغلبية كبيرة من المسلمين بالجماعات الصوفية كما هو مبين فى معظم المجتمعات الأفريقية والآسيوية المعاصرة.

نواة هذا المنطق الباطنى للفردية الإسلامية يكمن أثرها فى الدولة الأولى بالمدينة، التى بقيادة النبى ﷺ، مثلت حالة عالية السمو فى الحياة الروحية والأخلاقية أكثر منها هيئة قانونية أو دستورية، بالرغم من أنها جرى الإقرار بها كيانًا سياسيًا رسميًا على حد سواء. وفيما يلخصه محمد محمود

(١٨:١٩٩١).[٥٤] "أنالدولة التى أقامها النبى ﷺ (فى المدينة) احتوت تحالفًا بين جماعات مختلفة مدركة بمميزاتها ومصالحها المتناقضة. وقد قامت شخصية النبى بدور القوة الموازنة لهذه العناصر المتناقضة، وحجمت بالفعل تناقضاتها. إن هذا الوضع، مع ذلك، لم يقض على التنافس الجارى بين القوى الطامحة إلى السلطة وسط مجتمع المدينة، عندما انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى واستمرت الروابط القبلية كقاعدة لعصبة سبق أن ترسخ فيها آنفًا بناء السلطة.. وتعكس مصادر التاريخ الإسلامى هذه الحقائق. فالنبى ﷺ لم يسمِ خليفة أو منهجًا محددًا لاختيار الخليفة. والقرآن لم يشتمل على قاعدة خاصة ليعين المسلمين على أن يقرروا فى الأمر، بأكثر من مرشدات عامة. إن مسألة الخلافة حسمت فى ضوء توازن للقوى بين الأنصار (المؤيدين من المقيمين بالمدينة) والمهاجرين (القادمين من مكة)."

فى ميدان القانون الدستورى، لم يفِّصل طه نظرية كاملة عن دولة حديثة فى ثنايا الرسالة الثانية للإسلام، مع أنه ذكر بالفعل الحاجة إلى تطوير مجتمع سياسى سودانى حديث "كوعاء

تذوب فيه كل الاختلافات" المتعلقة بتعددية القطر قبليًا، ولغويًا، وثقافيا.(٥٥) وبعد أن انتقد فى قوة افتقاد الشريعة "التاريخية" إلى قانون دستورى متطور، يسترجع النعيم (1990:Ft25:208) تجربة أبى بكر الصديق، أول خلفاء النبى ﷺ، الذى "أكد مصداقيته لمجتمع المسلمين وجعل الطاعة واجبة له شريطة انصياعه إلى شرع الله فى إدارة شئون الدولة.. ومع أن هذه السابقة المبكرة الحاسمة قد تطرح احتملات حول المساء له -السياسية والقانونية للحكومة بالنسبة للجمهور العام، فإنها لم تتطور على ذلك النحو تحت لواء الشريعة". إلا أن النعيم يعلق قائلاً إن أبا بكر "لا تشرح عبارته كيف يمكن تحديد إمتثال الخليفة لشرع الله. ويبرز سؤال آخر عن الكيفية التى يؤخذ بها الخليفة فى المسائلة والجهة التى يسأل أمامها" (Lbid).

أدب الجمهوريين فى شأن القانون الدستورى للشريعة حشو ليس له معنى إذ أن الشريعة فى حقيقة الأمر ليست صنيعة لنظام سياسى للحكم بمثلها إنها تمثل نظامًا للإرشاد الروحى. وبهذا المعنى، توفر الشريعة مصدرًا حيا للأحكام القانونية التى

تستقصد، فى الأساس، تنظيم الحياة الاجتماعية والدينية للمسلمين. تطبيق الشريعة، أيًا مضى الأمر، ليس بالضرورة موجهًا من خلال سلطة سياسية أو دولة دينية لأن التزام المسلم بأحكام الشريعة مسئولية فردية فى المقام الأول ولقد استطاع مسلموا المدينة أن يقيموا شكلاً سياسيًا ودينيًا للحكم بإشراف النبى ﷺ مباشرة وبعد وفاة النبى ﷺ كان المسلمون الأوائل على خلاف شديد حول القضايا السياسية للدولة، فيما هو موثق توثيقًا دقيقًا فى التاريخ الإسلامى.

تشهد الأزمان المعاصرة للمسلمين بنفس الحقيقة : أن الشريعة مصدر جوهرى للتشريع أكثر منها سلطة سياسية مؤقتة. وذلك مما يتم فهمه من الناحية القانونية حتى شمل التشريع كل الأحكام اللازمة لتمكين المسلمين فى ممارسة حقوقهم الاجتماعية والروحية، فى توافق مع الشريعة، معًا لا يحتاج إلى قول، أن مواطنى الدولة من غير المسلمين لابد أن يمنحوا نفس الحقوق وفقًا لمعتقداتهم الخاصة فى ثنايا مثل هذه الصيغة السياسية. لقد ظل المسلمون دائمًا أهلاً لاختيار أكثر آراء المذاهب الشرعية فى الفكر والممارسة ملاءمة لحياتهم

الاجتماعية والدينية عبر محتويات تاريخية مختلفة. ورعت المحاكم الشرعية الإسلامية نشاط الفقة الإسلامى الخاص بهذه الجوانب فى المجتمعات المسلمة (Fluher Lob-ban,1987) وساهم قضاة الشريعة وفقهاؤها دائمًا فى الارتقاء بمذاهب الشريعة لاحتواء الآراء والمواقف المستجدة. وللحفاظ على نقاء الشريعة ووظائفها الروحية فى المجتمع المسلم، يجب ألا تستخدم الشريعة أو يساء استخدامها فى الصراعات الدنيوية التى تشخص في العادة الصراع السياسى من أجل السلطة بين مواطنى الدولة. وبما أن الإخوان الجمهوريين يتطلعون إلى إنشاء دولة دينية، فإن آراء النعيم فى المسائل الدستورية غير منسقة مع ذلك التطلع. فمن ناحية، يستبعد "المدحل العلمانى فى المحتوى الإسلامى من الأثر التجديدى –الإصلاحى إذ أن العلمانية ليست استجابة إسلامية للتحدى الذى يواجه المجتمعات المسلمة (٤٨:١٩٩٠). ولكنه يتبنى فى شدة نظامًا من "الدستورية الغربية.. كيما يجرى اعتبارها كمساهمة للتجربة الإنسانية ومعرفتها على الإجمالى بما يمكن للمسلمين وغيرهم من الناس أن يتبنوها ويقوما

بتكييفها فيما يرونه مناسبًا فى ضوء أديانهم وتقاليدهم الثقافية" (Lbid:70) إن الدستورية الغربية بالطبع نظام علمانى لحكومة دنيوية، وليست نظامًا روحيًا.

فى مكان أخر يبدو النعيم (١٩٩٢:٩٨)[٥٦] وكأنه نقل تنبهه من التركيز على الرسالة الثانية للإسلام إلى الإقرار بالحاجة لتبنى آراء علمانية صراحة، فكما وضعها "إن الآخذين بحقوق الإنسان (فى السودان) عليهم أن يسعوا لتحقيق درجة كافية من إصلاح الشريعة كيما يزيلوا كل المبادئ والأحكام التى لا تتماشى مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان أو أن يدعوا بشكل مفتوح إلى إنشاء دولة علمانية." ويغض النظر عن ذلك، فإنه لما يعرض للخطر بالتأكيد مشروعية نشطاء حقوق الإنسان لنشر أفكار العدالة، والسلم، والمساواة بين المسلمين قيامهم بذلك دونما احترام إلى التعليم والأوامر السديدة للإسلام فى هذه المواضيع. وتطبيقيًا، لذلك، يمكن منطقيًا أن تستخدم الأفكار العلمانية وتلك الإسلامية لتقوية حقوق الإنسان فى المجتمع المسلم، إن تجربة المنظمات التقدمية السودانية، مثل الاتحاد النسائى السودانى (الذى تتكون عضويته فى الغالب من مسلمات) تشهد بتلك الحقيقة.[٥٧].

وفى واقع الأمر يخضع خيار المسلمين فى أن يحكموا بموجب شكل بعينه من الحكم الوطنى إلى الخبرات السياسية ومستوى التنمية الذى أكتسبته الحركة الجماهيرية للدولة الوطنية التى يتقاسمونها مع الجماعات الآخرى من غير المسلمين. إنه فى أحشاء ذلك الإنصهار السياسى، يمكن لنسخة صحيحة من الشريعة أن تطبق فى صحة وسلامة الأهداف الإجتماعية والدينية للإسلام فى سلام، فالحقيقة القاضية بأن الممارسات المتعصبة العمياء لأنظمة مصابة بها، مثل إنقلاب يونيو العسكرى فى السودان، قد أحدثت بلا تمييز بحق الجماعات المعارضة، ودونما إعتبار لمعتقداتها الدينية أو روابطها الأسرية مع الحزب الحاكم، تشهد لمدى أبعد بتلك الحاجة.

بالإمكان أن يساعد الكتاب الجمهوريون بلا شك فى دفع قضية حقوق الإنسان فى الأقطار المسلمة إلى الامام إذا ما أيدوا مساهمة فقهاء الشريعة جنبًا إلى جنب مع الإسلاميين المحدثين فى هذه الميادين الإنسانية، بدلاً عن ميلهم الشديد للإنتقاص من إرث الشريعة العظيم على الشمول.

ولمناقشة المدى الذى يمكن فيه تطبيق الشريعة كنظام حديث من القانون الجنائى الدولى، يقارن الجزء الباقى من هذا القسم المنهجية، والوسائل الفنية لكل من فقهاء الشريعة والأخوان الجمهوريين.

بوصفها مبادئ إنسانية لكفالة معاملة كريمة للأسرة البشرية، يجوز أن تكون حقوق الإنسان المعاصرة متمتعة بعلاقة وشيجة مع التعاليم القرآنية والسنية. والحق يقال، إن حقوق الإنسان ليست ظاهرة جديدة فى عالم المسلمين. وعلى نحو ما كتبه رفعت حسن(١٩٨٢:٥٥)(٥٨) فى بلاغة: "يعطى القرآن -الذى يعنى لى مثلما يعنى للمسلمين الآخرين المنتهى المطلق للحكمة الالهية- قراءه اطلاعة كونية لاحد لها تغطى كل جانب من الحياة. بالتالى، يحتوى القرآن مرجعية "لحقوق" أوسع مما يمكن حصره هنا." ثم تذكر حقوق الحياة، والكرامة، والعدالة، والحرية، والخصوصية، والحماية من القذف أو النميمة والسخرية، والحق فى التمتع "بالحياة الطيبة" كحقوق جوهرية للبشر فى القرآن (Lbid. 55,52 وتشمل الحقوق الأخرى ذات الشأن الحق فى الاقامة فى مسكن آمن، ووسائل العيش،

وحماية ممتلكات الفرد الشخصية، والسعى للمغفرة وتطوير أحاسيس الفرد النسكية والتمتع بالطيبات التى خلقها الخالق، وحماية عهود الفرد، وحرية الحركة، وايجاد الملجأ إذا تعرض المرء للقهر، والإستقلال الذاتى الاجتماعى والقضائى للأقليات، والحق فى حماية الأماكن المقدسة للفرد (Lbid,62).

لقد بدأ كتاب غربيون فى الإدراك المتزايد للترسخ العميق لحقوق الإنسان فى ديانات العالم الثالث وتقاليده الثقافية. فيؤكد جيمس نيكل (١٩٨٧:٦٢)(٥٩) أن"الأخوة الإنسانية، والكرامة الآدمية، وواجبات العدل والكرم يعول عليها بشدة فى هذه المجتمعات" ويقطع نيكل بأن "العالم الإسلامى على العموم يجد فى فكرة حقوق الإنسان تساوقًا مع تقاليده الدينية، لاسيما أن القرآن يؤكد على واجبات الكرامة، والعدالة، والرحمة.. إضافة إلى ذلك ، للمسلمين إرث طويل من التحمل الدينى والاجتماعى -على الأقل نحو المؤمنين بالديانات التوحيدية الأخرى"(٦٠) يثير نيكل بعد ذلك النقطة القائلة بأنه "نحو ما عليه الحال فى أنحاء أخرى، يتناقض مع هذه القيم دائمًا واقع من القهر والقسوة، واللامساواة البالغة (خاصةً) من

الحكومات العسكرية التى دائمًا ما تفرض التقشف الاقتصادى على السكان... وتقمع من يحمل آراء حرة أو يساريه".

حقًا، تشكل الأنظمة الديكتاتورية عاملاً حاسمًا فى الممارسات الرديئة التى ترتكب باسم الاعتبارات الدينية، أو القومية، أو الأيدلوچية. وباعتبارها حزبًا سلفيًا، لم تتمكن الجبهة الإسلامية القومية من تطبيق نسخة مسيسة غاية التسييس من عقوبات الشريعة دون نظام عسكرى ديكتاتورى خلال الأعوام ١٩٨٣-١٩٨٩ إلى الوقت الراهن(٦١). إن توافر نظام ديمقراطى للحكم لهو صمام أمان أساس لتحصين المجتمع من القهر والحكم الديمقراطى أكثر من أى تصور غامض لحكومة مقدسة، ضمان حقيقى لممارسات المسلمين ديانتهم وبنفس القدر لغير المسلمين فيما يختص بأنشطتهم الاجتماعية والدينية.

كذلك يتحدث نيكل (١٩٨٧ :٦٦) عن "الصراع ما بين القواعد المألوفة لحقوق الإنسان والمعتقدات والممارسات الإسلامية.. فى مسائل مثل المساواة التامة للمرأة، والحريات الدينية والمساواة السياسية الكاملة لغير المسلمين واستخدام

العقوبات فى أشد الدول محافظة مثل قطع يد السارق وللتعليق على هذا الجانب، نعرض الآن مناقشة عن القانون الجنائى الإسلامي حيث يتمسك الفكر الجمهورى فيما يظهر بآراء مماثلة عن القانون الإسلامي "كشريعة تاريخية".

عدل الشريعة وقانون الجمهوريين :

فى عبارة لا لبس فيها ولا غموض أكد النعيم (ft 40:216) أنه "فى شريعة اليهود، التى يعتقد اليهود أنها مقدسة، استطاع الأحبار أن يحدوا من التطبيق الفعلى لعقوبة الإعدام لما يقارب خمسين جناية عبر أحكام قاطعة الصرامة من الإثبات والإجراء". وفى مكان آخر[٦٢] أكد أن هناك قيودًا فرضها فقهاء الشريعة الأوائل مثل ابن عباس، وأبو حنيفة، وابن حنبل فى شأن العقوبات البديلة "فى مراعاة لدرجة الأذى الذى ألحقه المعتدى بالضحية". ومع هذا التنبيه إلى ذلك، يقدم النعيم عدالة الشريعة جنائيا على أنها متحيزة للجنس والدين :"إن إشكالات عديدة تتعلق بصلب القانون، والإثبات، والإجراء تثيرها توقعات تطبيق هذا الفرع من الشريعة" (Lbid:101). ولاحقا، ومع ذلك، أشار إلى "مبادئ رفيعة المستوى ومفصلة من

المسئولية الجنائية فى القتل الجنائى.. قام بتطويرها الفقهاء المؤسسون".

على نحو ما انتقد آنفا، تتولد المفارقات عن تقويم الجمهوريين لنظام الشريعة الجنائى فى بعض الأحيان عن الخلط ما بين القانون الطبيعى ومفاهيم القانون الوضعى الحديث. مثالا على ذلك، تستحضر مناقشة فى الحال رأى الجمهوريين فى تطبيق الحدود. وبالرغم من أن النعيم لا يرفض فى وضوح مثل ذلك التطبيق، إلا أنه يقترح قائلا "إن تبريرا دينيا خالصا للحدود غير كاف لضم هذه الجرائم وعقوباتها إلى القانون الجنائى لدولة وطنية حديثة" (Lbid:114-115).

بتوفر إيضاحات فى عدد من المراجع الجازمة فى الحدود، يمكن أن تعد بمثابة رد على عبارة النعيم التى تقدم ذكرها. واحدًا من هؤلاء، يشرح عوض (١٩٩١:١٦)[٦٣] أن "مبدأ أو أحكام التعزير (عقوبات تقديرية) تمثل أصلاً للعقاب الإسلامى. فالحدود عقوبات استثنائية مقيد تطبيقها لأبعد مدى من خلال نظام متقدم للغاية من الأثبات. إن الفقهاء الإسلاميين يؤكدون أن كلاً من الحدود والقصاص يقوم على قاعدة أصيلة من

العفو، أكثر من المقاضاة وإقامة الدعوى لذا، يمكن أن يصدر عفو عن أى حد ما لم يكن قد بُلغ للسلطات من طرف الجانى أو أى مسلم آخر. وليس من حق السلطة أن تعدّل عقوبة حدية. إذا كان قد ثبت من خلال الأحكام الإسلامية المحددة من الاثبات أن الجانى ارتكب الجناية بالفعل. وقلما وقّع المسلمون الأوائل القبض أو ايداع ما قبل المحاكمة على الجناة.

بدلاً عن ذلك، استعملوا فى شمول نظامًا من العفو والصلح، والدية للتعويض".

ويفسر عوض ذلك بقوله "بالرغم من أن الحدود يمكن درؤها لعدم توفر الأدلة القاطعة، فإن حقوق الأفراد الذين أضيرت مصالحهم فى الجناية قابلة لإقامة الدعوى. فإذا كان المتهم من الأحداث أو مختل العقل، أو أنه ارتكب الجناية دونما قصد أو تحت الاكراه. فلسوف لا يؤاخذ على ذلك" (Lbid:27) علاوة على ذلك، وعلى نحو ما يذكر مطلوب (١٩٨٦:٢٢١)(٦٤)"أن النبى ﷺ كان يخطر الجناة، الذين سبق أن بلغوه بارتكاب الحد، بعقوبة الحد. أضف إلى ذلك، أنه كان يحثهم فى إصرار على التوبة، حتى يتأتى لهم تجنب تطبيق العقوبة عليهم". كذلك

يبين عوض أن الشخص المتهم سوف لا يطلب منه الإدلاء بأقواله تحت اليمين فى جرائم الحدود أو القصاص. وفى حالة الزنا، لاتطلب الشهادة من النساء.

والخلاصة أن الحدود وثيقة الصلة بالاعتبارات الدينية أكثر من الأهداف العادية للعقوبة فى القانون العام الحديث. ويتبع ذلك أن تطبيق الحدود فى المجتمع الحديث لابد أن تسير على نفس سنة النبى ﷺ. ويتضمن هذا الاتباع أن تطبيق الحدود يجب أن يجرى فى نطاق نظام من البينة أو الاثبات شديد النقاء بالايمان، حيث تبطل أدنى شبهة حول شاهد من شهود الحد كل قضية فى تلقائية. هذا النموذج من منهج المسلمين الأوائل فى المدينة يمكن أن يثابر على مثله فى حياتنا المعاصرة اليوم كإلتزام شخصى على كاهل الجانى وشهود الحد. وأكثر سلطة مناسبة لمعالجة مثل هذه الحالات يمكن أن تكون المحكمة الشرعية العليا، التى يجب أن يكون قرارها خاضعًا لتصديق المحكمة العليا. فإذا تم ذلك، يجب على القوانين الوطنية والقانون الدولى على حدٍ سواء أن تعترف به كحق دينى جوهرى للمسلمين.

بالإضافة إلى منظمات كثيرة من منظمات حقوق الإنسان، وعلى قدم المساواة منظمات إسلامية، شددت نقابة المحامين السودانيين على شروط لتطبيق الحدود تؤسس على توفر مستوى لائق للحياة فى المجتمع السودانى، الذى ناله دمار خطير فى مقدراته الاقتصادية وشئونه الاجتماعية من جراء الحكم الديكتاتورى. وبنفس القدر من الأهمية، لابد أن تستوفى حاجة السودان إلى إنشاء وحدة وطنية متماسكة لكل المسلمين وغير المسلمين المواطنين على أساس نظام مدنى من الحكم بدلاً عن أى سلطة سياسية لجماعة دينية.

يفترض النعيم (ft 54:217 1990) أن الشريعة "ليس بقانونها قواعد عامة تم تطويرها بشأن المسئولية المشتركة كى تطبق كل أنواع الجنايات أو بالنسبة للمسئولية الجنائية على العموم. "كذلك ينتقد توصية بعض الفقهاء لاستعمال القوة بغرض نزع اعترافات من الأفراد الذين تكون سمعتهم سيئة" ويقول "إن أساتذة وفقهاء المسلمين الأوائل لم يفرقوا ما بين الجوانب الدينية، والأخلاقية والقانونية لإعمال القانون الجنائى. إن الشريعة أولية وغير رسمية لأقصى حد.. ولأنه لا توجد

معلومات تاريخية ذات تخصص موثوق به (فى هذا الأمر) من الصعب أن يوفر مسح تفصيلى للإدارة الحقيقية الجنائية فى تاريخ المسلمين"(Lbid:105). هذه العبارة أيا كان حالها، تهزم حقيقةً إحتمال صدقية ما افترضه النعيم إلى حدٍ كبير. فعدد كبير من الأساتذة الإسلاميين يدون صياغة دقيقة فى الشريعة "التاريخية" لأحكام المسئولية الجنائية، وتحريم التعذيب، إلى جانب "قواعد متقدمة ومفصلة من المسئولية فى القتل الجنائى" زيادة على السرقة، والزنا، وغيرهما.

يجلى مطلوب (١٩٨٦:٢١٥) الحقيقة التى مؤداها أن الشرع الإسلامى بسط قواعدًا كثيرة لتأكيد العدل، بوصفه قيمة إسلامية كبرى، فى معاملة الجانحين. بعض هذه القواعد تحوى "تحديد تعريف الجريمة قانونًا، والمسئولية الجنائية للفرد، وافتراض البراءة إلى أن يثبت ارتكاب الذنب، وتساوى الأفراد أمام القانون. "هذه القواعد والأحكام تم استيعابها فى القوانين الحديثة مثل المبدأين ٧و١١ (الفقرة ١ و ٢) والمادة١٢ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

تشمل مبادئ أخرى القاعدة الرئيسية القاضية بتفسير الشك فى مصلحة المتهم، وحق المدعى فى استجواب المتهم مباشرة، وحق المتهم فى أن يلوذ بالصمت عند تعريضه لاستجواب الشرطة أو التحقيق الذى تجريه المحكمة له شريطة ألا يستخدم كمثل ذلك الصمت ضد المتهم فى جرائم الحدود، وغير ذلك من أحكام العدالة الجنائية الإسلامية، ويلخص مطلوب (Lbid: 216) نظام القانون الجنائى المعرفى للشريعة فى أنه فعلا يقر بالحكام المتعلقة بالشرع فى القيام بفعل إجرامى، والمسئولية الجنائية، والقصد الإجرامى والاشتراك الإجرامى، واستخدام القوة للدفاع عن النفس، والإكراه، والضرورة، والعودة إلى إرتكاب الجريمة. وكما وضعها"إن هذه الأحكام وكثير من شاكلتها متجذرة بعمق فى الشرع الإسلامى، إنها تحتاج وحسب إلى أن يعاد صوغها فنيا فى لغة القانون الجنائى المعاصر (Lbid) وتتضمن هذه العبارة أن إرث الشريعة يمكن استخدامه كمصدر للقانون الجنائى فى الفقه الحديث موصولاً بالتزامات المسلمين الثقافية والدينية.

أما التعذيب فهو محّرم فى الشرع الإسلامى فالشخص المتهم لا يجب أن يجّبر بأى شكل كان على الاعتراف أو يخضع لمعاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة. وتقوم إجراءات المحاكمة على قواعد المسئولية الفردية فى إقامة الدعوى، والمحاكمة، والنطق بالحكم، وتسلم الشريعة بأثر البينة الظرفية على ارتكاب الجريمة بحيث أن للقاضى، بمحض تقديره، أن يعالج القضية فى اعتبار واجب للظروف المحيطة بالحالة مثل المرض العقلى، والإكراه، والتهديد، الخ (مطلوب، ١٩٨٦: ٢٣٠-٢٤٠). وفى مرجع آخر، بيَّن العوا(١٩٨٦: ٢٤٩) [٦٥] أن مبدأ سمو اليقين على الشك (أول ما مفاده أن الشك منفعة للمتهم فى الفقه القضائى الحديث) فضلّت وطبقت على الدوام من قبل فقهاء المسلمين.

ولا يرفض الإسلاميون المحدثون، الذى أشير إلى عديدين منهم، استخدام الفقه القضائى غير الإسلامى الحديث طالما أنه يتسق مع المبادئ والأحكام الأساسية للشريعة. وفى الأخذ بهذا المدخل، يجرى الاعتراف فى تزايد باعتبارات قانونية، ودينية، واجتماعية وثقافية، دون انزلاق إلى الأخذ بمدخل قانونى

متطرف يضطرب به تطوير الأحكام الشرعية في خاتمة المطاف. ويدرك علماء العقاب والإجرام من المسلمين أن وجوهًا عظيمة الشأن من الشرع الإسلامي تم استيعابها في الإرث الاستعماري للقانون الجنائي. ومثال ذلك، قانون عقوبات السودان لعام ١٩٥٢ وعام ١٩٧٤ وعام ١٩٨٣ حيث أسست على القانون الأنجلو -سكسوني وعلى نفس الصعيد أسست على القانون الهندي، الذي تأصل بدوره في قانون الشريعة الإسلامية. وعلى قدم المساواة، يعيد أبو زيد (١٩٩٠ :٤١-٤٢)[٦٦] التأكيد في دراسة للإجراءات الجنائية في التشريعات العربية على أن قوانين المسلمين الحديثة في الإجراءات الجنائية والإثبات أخذت ثقيلاً من الشرع الإسلامي والقوانين الغربية سواءًا بسواء.

يعتقد النعيم أن الشريعة تضم في ثناياها نصوصا متحيزة للعرق، والدين، والجنس، ولا مفر من إلغائها قبل أن يتحقق إصلاح بالفعل. وعلى نحو ما عول عليه آنفًا، نرى أن إلغاء فاعلية أي آيات قرآنية يخلق من الإشكالات أكثر مما لا يحتمل أصلاً معالجة بمثل ذلك الإلغاء. والظاهر لنا أن المداخل الأخرى

التى قام بتبنيها المسلمون المحدثون، أفرادًا أو حكومات، لهى أكثر قابليةً للتطبيق من الدعوة التى يطرحها النعيم وذلك باعتبار ما رصد من خبرة فى المغرب وتونس واليمن الجنوبى ومصر، والسودان (قبل فرض قوانين سبتمبر ١٩٨٣ من لأنظمة الديكتاتورية لنميرى والجبهة الإسلامية القومية). أما حقوق النساء، فى الشرع الإسلامى والقوانين الوضعية الحديثة على حد سواء، بالنسبة للزواج، والطلاق وحضانة الطفل، والاستخدام، وظروف العمل فلقد شهدت تقدمًا ملحوظًا فى بلدان مسلمة عديدة. وكلما تصاعد الوعى بين الجمهور عبر نضال الأحزاب السياسية المتقدمة وجماعات حقوق الإنسان، والبرامج التعليمية، ومساهمة الإعلام والصحافة، فلسوف يجرى تشجيع المزيد من التشريعات فى طريق تطورى أرجح منه نهجًا ثوريًا كاسحًا يفصم المسلمين عن إرثهم الجليل.

الرق ليس مؤسسة إسلامية. وبلا ريب تعد الشريعة متقدمة فى المناهج التى طبقتها لاجتثاث هذه الممارسة اللا إنسانية من المجتمعات المسلمة (٦٧) ومع كل ذلك، فلقد بُلِّغ عن معاودة الرق فى السودان وموريتانيا فيما يتعلق بحالة المظالم الاقتصادية

والسياسية الجارية بهما عنها نتيجة مباشرة لقانون الشريعة الإسلامية. إن الرق فى السودان نتاج مباشر للحرب الأهلية المتفاقمة، سيما فى المناطق الجنوبية والغربية من القطر، بسبب الصراعات المسلحة والصدام العرقى المتداخل بين جماعات السكان، والحكومة المركزية، والجيش الشعبى لتحرير السودان.

وتوثق منظمة أفريكا وتش لحقوق الإنسان حقيقة أن "الرق، وأخذ الرهائن، وممارسة الإرتهان كلها ممارسات ممنوعة بمقتضى القانون السودانى (الذى يشتمل على مواد وأحكام للشريعة). ويقر العرف السائد فى غرب السودان وجنوبه حالة أخذ الرهائن وارتهانهم مع أن المعنى الدقيق لهذه الحالات يظل غير واضح.. وليست هنالك محاولة ممنهجة لفرض القانون السودانى بحق الرق،... ولربما أن الجيش الشعبى SPLA يأخذ الأسرى والمدنيين فى المناطق التى يحتلها بطرق قد تهبط بهم إلى مستوى الرقيق. هنالك أيضًا عروض تشمل معاملة الأسرى توحى بوجود موقف سبق أن اتخذت إلى مستوى الإسترقاق بمقتضى الأمر الواقع".

٤ - الإسلام والعلاقات الدولية:

على وجه العموم، هنالك تقبل العالمية القانون الدولى، بالرغم من أن اختلافات خطيرة يجيش بها الوضع الراهن لحقوق الإنسان دوليًا فيما بين القوى الغربية والمجتمعات المسلمة. وفى هذا الموقف، هنالك مفاهيم خاطئة حول الشرع الإسلامى فى مواجهة أدوات القانون الدولى فى شأن استعمال القوى، ووضعية المواطنين غير المسلمين، وحدود الاختصاص الإسلامى على المسلمين وراء حدود الدولة الوطنية. ولاستبيان هذه الأوجه، تناقش فى اختصار الملامح العامة للقانون الدولى الإسلامى مقارنة بالقانون الدولى الحديث.

بصرف النظر عن الحقيقة القائلة بأن "مجموعة محدودة من القيم والمعايير المتقبلة عالميًا من الدول (بما فيها البلدان المسلمة) تتصاعد بالتدريج" (Cassese, 1990:64) [٦٨] "فإن المدى الذى تبدو عليه الحكومات ذات السيادة، سيما الدول العظمى، فى وضع جيد يمكنها من الارتقاء بحقوق الإنسان أبعد من أن يقف شاهدًا بنفسه على ذلك، وبالنظر إلى الطريقة التى يسير عليها العالم، الواضح أن اعتبارات حقوق الإنسان

تخضع بوجه عام لهموم چيوبوليتكية أوسع دائرة، ومن قِبل أكثر الحكومات استنارة على قدم المساواة"(٦٩) ذلك بالرغم من أنه، على سبيل ما يلاحظ نيكل (Nickel, 1987:62,63)، "يجد المرء أفضل اتجاهات جماهيرية تجاه حقوق الإنسان فى الغرب اللا شيوعى الأعلى نموا.. إن هذا لا يعنى أن هذه الحكومات لم تحاول أبدًا أن تستغل الرأى العام أو تقمع المنشقين عليها. وفى حين أنها تظهر بعضا من الاحترام لحقوق مواطنها، فإنها دائمًا ما تساند أنظمة ممعنة فى قهر مواطنيها- فى الخارج- عندما يعتقد أن ذلك التأييد مفيدًا لصالحها".

شكوك الدارسين فى العالم الثالث يتردد صداها فى هذه العبارة" "ما يهم الشعوب السوداء وشعوب العالم الثالث لاينحصر فى الحرب وحسب، وإنما يعنيهم النظام الجديد، السيد الجديد، الذى يخرج من نهاية الحرب الباردة... إنهاء الحرب الباردة ترك الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة فى العالم. انتهى الخصام الماضى ما بين الغرب والشرق، والغرب أضحى حرًا فى اكتساح الجنوب، يسرح فيه كيف يشاء" (٧٠).

وبعيدًا عن الجدال الطويل حول المكانة التى تحتلها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالحقوق السياسية والمدنية بين البلدان الإشتراكية والعالم الثالث من جهة، وبلدان الغرب الليبرالية من جهة أخرى، هنالك مفاهيم خاطئة تحيط بالمادئ الإسلامية وقواعد الدبلوماسية وموازنات علاقات القوة. إن حروب المسلمين وفتوحاتهم خلال العصور الوسطى، جانبا عن العصر العثمانى الأكثر قربًا زمانيًا[٧١]، يشار إليها فى حالات كثيرة كانعكاس كافٍ للتدليل على القانون الدولى للشرع الإسلامى على أنه تدخل توسعى فى أقاليم غير المسلمين بالاعتداء أو العنف.

نادرًا ما يشار إلى حقيقة أن حروب المسلمين جاءت دفاعًا عن النفس. ويكاد ينسى عدوان أمبراطوريات روما والفرس المتداعية على المجتمع الإسلامى الناشئ. ويتجاهل الأسلوب المتحضر لجيوش المسلمين الأوائل ووقفاتهم الإنسانية. وإنه لحقيق بالذكر تسجيل هذه العبارات البلغية فى هذا الشأن لعبد الله يوسف على (Ali, 1983:414) "الحرب لأمر مستقيم شأن مجتمعى، وأى غنائم تفئ منها تعود إلى الله أو إلى

المجتمع أو إلى القضية التى من أجلها يخاض غمار الحرب.. إن مبادئ متساوية الأهمية يجب أن تطرح كيما تراجع طمع الإنسان وأنانيته... وهذه المبادى يجرى إتباعها فى أفضل ممارسة حديثة للأمم المتحضرة".

يدفع الأستاذ على ببطلان الإدعاء المثابر عليه من المستشرقين بأن الإسلام نشر بالقوة: "فيما يلاحظه كنجسلى Kingsley فى مؤلفه Hypatia، أن الكنيسة المصرية "إنتهت إلى مجرد فوضى من الطوائف المتعصبة، التى تضطهد بعضها بعضا لفرضيات ميتافيزيقية، ولقد صدر عن الأوضاع الاجتماعية قدر من السخط، لم يداويه سوى مقدم الإسلام، ولهذا السبب رحَّب الأقباط وسكان مصر عامة بقوات المسلمين... فى ٦٣٩م.. وما جرى فى مصر وقع مثله فى غرب آسيا".

وبالتعرف على أن التطور والنمو اللذين وقعا على قواعد الحكم كانا محصلة لعلاقات القوة والصراعات العنيفة بين القوى الإمبريالية والإقليمية، بما فى ذلك الخلافة الإسلامية وإمبراطورياتها من الأهمية بالذكر التأكيد على أن الشريعة

الإسلامية، حيثما التزم بها فى التطبيق، وفرت ضمانات عديدة فيما يختص بحقوق الإنسان والشئون الانسانية. حدث هذا على أساس "مناهج موضوعة من التداخل السلمى وتسوية الخصومات من خلال الدبلوماسية والإحتكام إلى الشرع" على نحو ما يقر به فى صحةٍ النعيم (١٩٩٠ :١٥٨).

رغما عن فظائع الحرب الشاملة، أفلح المسلمون الأوائل فى مراعاة القرآن والسنة فى فتوحات العصور السالفة، فى صرامة. ومثال واحد على ذلك يستجلى فى اتفاقية البقط بين جيش مصر المسلم ونوبة السودان المسيحيين التى نظر إليها مؤرخون كُثُر أنها خلصت إلى تبادل للتجارة وعلاقات سلمية لقرون (Adams, 1997)[٧٢]. ولا يمكن ببساطة أن يطالع إرث الشريعة فى الدبلوماسية، والحرب والسلام وجوانب أخرى من العلاقات الدولية كشئ من الأحكام المتضاربة والخلافات الخطيرة فيما بينه وبين القانون الدولى. والأرجح، أن مبادئ وقيم الشرع الموروث يمكن تمحيصها كى تعزز القانون الدولى وكذلك الصيغ الأخرى من الأحكام الدينية والدنيوية.

مقارنة بفظائع الحروب التى دارت فى العصور المظلمة فيما حدث ضد المسلمين واليهود فى أوروبا، وعلى نفس الصعيد فتوحات الغرب فى إفريقيا والدنيا الجديدة، إضافة إلى الحربين العالميتين، كانت حروب المسلمين محكومة بنظام متقدم من المفاوضات، واتفاقات السلام، ورعاية البيئة والشئون الإنسانية، وتقطع الآية ١٩٠ من سورة آل عمران في القرآن بالموجهات الواضحة التالية (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين). وهى تعنى فى الكلمات التالية لَعّلى (١٩٨٣ :٧٥) أن "الحرب لا يجوز القيام بها إلا للدفاع عن النفس، وبمقتضى حدود دقيقة الوصف. فإذا دخل فيها، يجب أداءها بقوة، وليس بلا حد، وإنما لإستعادة السلام والحرية لعبادة الله، وحسب. وعلى أية حال لابد من الالتزام بلا خروج عنه بالحدود الصارمة المفروضة : إن النساء والأطفال والشيوخ والمرضى العجزة يجب ألا يتعرضوا للأذى، والأشجار والمحاصيل لا يجوز إتلافها، والسلام لا يصح نقضه إذا ما اتفق عليه مع العدو".

يؤكـد بوخـيت (Buchhiet, 1978:37) فى الفـقـه القـضـائى الحديث "إن المجـتـمع الدولى عليـه ألا يمنح الدول رخصة مفتوحة لفرض تدابير الأمن بأى أسلوب وكيفما تشاء.. إن أفـضـل حكم لذلك يبـدو على هذا النحـو حـيـثـمـا لا تكون الجماعة المدعية غير مساقة إلى أن تلجأ للعنف كوسيلة لها مبرر للدفاع عن النفس فى مواجـهة دولة قمعيـة.. فإن الدولة يجوز لها أن تمارس صلاحيتها فى محاولة قمع الإنفصال دون أن يصير الاقلاق الناتج عن ذلك القمع عاملاً فى هذا الحساب الخاص بالإضطراب الجارى. ومع ذلك، إذا تورطت دولة حاكمة فى هذه الحالة فى حملة وحشية مسببة بلا داعٍ ضرورى الأذى للأرواح والممتلكات والكرامة البشرية للمارقين عليها.. فإن حقيقة هذه الأعمال التى تتميز بالفظاعة المتزايدة، خارج تلك التدابير التى يوجد لها مبرر باعتبارها ضرورية إلى حد معقول لإحتـواء الإنفـصـال، لابد أن تدخل فى دائرة المحاسـبـة".إن الإجراء المقترح من بوخيت، فيما ذكر بأعلاه، ثابر عليه فى همةٍ ونشـاط المسلمـون منذ الأيام الأولى للإسـلام كـيمـا يعـالجـوا الصراعات المسلحة فى حدود المجتمع المسلم بدرجات متفاوتة

من الأوضاع الريفية، والقبلية، والحضرية. ولقد إقترح إجراء مماثل من البلدان العربية فى محاولة منها لتمنع حرب الخليج التى نشبت بين العراق وجيرانه العرب. يشرح الأستاذ على (١٩٨٣ :١٤٠٥) أنه "إذا عقدت جماعة العزم على أن تكون هى المعتدية، فإن كل القوة التى تكون متاحة لجماع المجتمع المسلم تستحضر عليها. أما الشرط الضرورى فهو بالطبع أن يتوفر إنصاف وعدل واحترام تام للمبادئ الأعلى. فالاسلام يضع الاعتبار لكل مصلحة عادلة ومشروعة دونما تفريق للشئون الروحية عن الدنيوية ولقد أخفقت عصبة الأمم لأن هذه الشروط الحيوية كانت غائبة عنها".

ويكتب روبرت د . ماثيوز (Mattews, 1980:141) أنه على الرغم من أن الدول تعالج إختلافاتها دون استعمال للعنف فإن السياسات الممارسة دوليا تلعب دورًا فعليًا فى الشبح المخيم باستمرار للحرب. إن الدول مجبرة لهذا السبب بالظروف نفسها التى تجعل الدول فى موقف لابد أن تبدى فيه اهتمامها بأمنها والاستعداد بوجه عام لرصد الموارد على ضآلتها لتطمين حاجاتها الأمنية.. وبدون إيجاد آلية متقبلة للتوفيق ما بين

المصالح المتصارعة فإن كل واحد من الممثلين فى النظام العالمى يترك على عاتقه واجب حماية ودفع مصالحه الخاصة.. يقع العنف بالفعل.. فالسياسات الدولية تحدث على صيغة الواقع العملى فى ظل دائم من الحرب" أضف إلى هذا، ما يطرحه ڤيليب ألسون (Alston, 1992:8-0)[٧٤] من أن "محكمة العدل الدولية بقيت من ناحية نسبية ممثلاً هامشيًا فيما يتعلق بمساعى الأمم المتحدة الشاملة فى باب حقوق الإنسان.. ولمجلس الأمن تاريخ طويل من رفض النظرة إليه كجهاز للارتقاء باحترام حقوق الإنسان، باستثناء ما يشكله موقف بعينه من تهديد لسلام العالم وأمنه".

فى إطار نظام دولى تتحكم فيه سيادة للقوى العظمى، خاصة بعد حرب الخليج"تستغرق القوى الرئيسية وعلى حد سواء تلك التى تشغل مكانة تقل عنها فى ترتيب القوة، وعلى وجه الخصوص الأقطار التى تتطلع إلى الهيمنة الإقليمية، فى سباق جديد للتسليح يرى كشرط مسبق لنيل مركز يهاب فى "النظام الدولى الجديد" (Marekthese, 1991:12-13)[٧٥]. ونتاجًا لكل هذا، يبين "لى" "أن كل القوى العظمى،

بما فيها الصين والأقطار الأصغر، يبدو أنها توصلت إلى استخلاص عام هو أنها أيضا تستطيع وتحتاج لأن تكتسب الأسلحة الحديثة لتصمد أمام تحديات العلاقات الدولية المعاصرة، فى السلام والحرب".

فى ضوء كل هذه الحقائق، بعد من سوء الطالع أن النعيم (١٩٩٥) غمره على نحو شديد ميل "لإدانة" إرث الشريعة، ولو كان ذلك الإرث مما وقع فى أحوال يجوز أن تكون مبررة لإستعمال القوة، دفاعًا عن النفس. ومن الأهمية بمكان، أن تراعى السلم والنظام فى العلاقات الدولية من كل الأمم، مسلمة وغير مسلمة. إن مزيدًا من الفهم مطلوب من أجل تقدير الواقعة ما بين مبادئ القانون الدولى، التى هى فى واقع الأمر متماشية مع الموجهات االدينية، والشرع الإسلامى. وفى هذا الشأن، يمكن أن يؤكد على المبادئ الإسلامية فى القانون الدولى

لتعزيز إعلان الأمم المتحدة فى شأن مبادئ القانون الدولى التى تقضى بأن على الدول أن تمتنع فى علاقاتها الدولية عن التهديد باستعمال القوة ضد الوحدة الإقليمية أو الاستقلال السياسى لأى دولة، وأن تسوى نزاعاتها الدولية بالوسائل

السلمية، وألا تتدخل فى شئون تقع فى دائرة الإختصاص المحلى لأى دولة، وأن تراعى مبادئ الحقوق المتساوية وحق تقرير المصير للشعوب ومبادئ السيادة المتساوية للدول، وتؤدى فى نية طيبة الإلتزامات الملقاة عليها فى اتساق مع ميثاق الأمم المتحدة (٧٦).

لقد عرض الأمين العام للأمم المتحدة (١٩٩٢:٧٥٤) للفكرة القاضية بأنه" بموجب القاعدة ٤٢ من الميثاق، لمجلس الأمن السلطة فى أخذ إجراء عسكرى لصون أو استعادة السلام والنظام الدوليين. وفى حين أن مثل ذلك الإجراء لا يجب إتخاذه إلا عندما تخفق كل الوسائل السلمية، فإن الخيرة فى إتخاذه ضرورية لصدقية الأمم المتحدة كضامن للأمن العالمى..إننى أوصى بأن ينظر المجلس بعين الاعتبار لعملية استخدام وحدات فرض الأمن فى حالات توصف بدقة.. إن مثل تلك الوحدات المكونة من الدول الأعضاء.. لابد أن تسلح تسليحًا ثقيلاً أكثر مما هو متاح لقوات حفظ السلام"..(٧٧).

وعلى نهج ما استطلع فى أجزاء سالفة من هذا النقد، يوفر القرآن حلولاً عملية فى مواقف السلم كما يفعل فى حالات

الحرب، ومضمون هذه الحقيقة هو أن الآيات المدنية يحتاج لها فى الحياة الحديثة مثلما يحتاج إلى الآيات المكية. ومنذ عهد قريب، خلصت شخصيات إفريقية بارزة إلى أن "التقدم اللازم إحرازه فى معالجة الصراعات العديدة فى إفريقيا يعتمد على منظمة الوحدة الافريقية فى مراجعتها لمبدأ "عدم التدخل، فى الشئون الداخلية وقد تنبه الأمين العام للمنظمة، سالم أحمد سالم، إلى أن تفسير المنظمة الضيق لمفهوم السيادة جعلها تقف عاجزة عجزًا ظاهرًابينما تمزق نزاعات كثيرة بلدان إفريقيا"(٧٨).

بقى أن يناقش تعليقان فى هذا الجزء. أما الأول فيتصدى للحقيقة الشاهدة بأنه، فيما عدا الحروب الاقليمية التى ما فتئت قائمة بين البلاد المسلمة مثل إيران والعراق ودول الخليج أو مع دول غير مسلمة نحو حرب البوسنة مع صربيا تلتزم الأغلبية المطلقة للدول المسلحة بالقانون الدولى وسلام العالم فى قوة والتعليق الثانى أن حرب الثلاثين عامًا بين إسرائيل والأقطار العربية ليست حاصلا لتطبيق الشريعة الإسلامية بل إن الأرجح هو أنها حرب إندلعت وتواصلت بسبب الكراهية والمظالم

السياسية والاقتصادية والتى يمكن لازالتها اللجوء إلى مبادئ الشرع الأصلية فى العدل والسلام على وجه سليم إلى جوار القانون الدولى.

واجب أن تؤيد بقوة مفاوضات السلام بين الأطراف المتحاربة حتى تفرض فى عزم تسوية عادلة. ومن العناصر ذات الشأن العظيم فى التسوية المنشودة أن يكفل وجود ميزان دائم للقوة بين اسرائيل والبلدان العربية فيما يختص بتكافؤ التسليح والقوة العسكرية عبر إتفاق لخفض السلاح والتزام بالاعلان العالمى للسلم والأدوات الدولية الأخرى. إن هذا، عمليا، لهو مركب واقعى للسلام فى تلك المنطقة المضطربة من الشرق الأوسط. وجائز أن علاقات القوى العسكرية يحتمل أنها تبلغ مداها ببلوغ إتفاقية حازمة لحفظ السلام بين العرب واسرائيل، حيث تقوم همومها الرئيسية على الأمن الإقليمى والتعاون الاقتصادى. وسيفسح ذلك الطريق كخطوة أوسع لتحقيق تسوية سلمية للقضية الفلسطينية على صعيد واحد.

أما حالة الحرب الأهلية فى السودان، فقد أسهم فى تفاقمها تطبيق لنسخة غليظة من العقوبات الشرعية عام ١٩٨٣، بصرف

النظر عن الجـوانب الإنسـانيـة للشـرع[٧٩]. ولكن الأبعـاد الأسـاسـيـة للنضـال المدنى فى السـودان عـميـقـة التـجـذر فى الأحوال السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية. ولذلك، فـإن حل الحـروب الأهليـة فـى السـودان سيـاسـى فى طبـيـعـتـه وحقيقة أمره. ويتذكر الحكم الحالى للجبهة الإسلامية القومية التى فـيمـا هـو واضـح جـعلت من السـودان نـظامـا إرهـابيًـا يبـدو بجلاء أن الدولة الدينية مدخل غريب كل الغرابة لحل المشكلة.

الخلاصة

يتفاوت السعى لتحقيق السلام والتنمية فى الساحات الوطنية، والإقليمية والدولية من حيث المداخل العلمانية والدينية فى اختلافات عظيمة. وفيما أورد أو نقر (Unger, 1987:42)، يبدو أن هناك حقيقة كبرى هى "أن المجتمع لم يتوقف من أن يكون له بناء معين: نظام من السلطات والحقوق إستخلق على الدوام مخططًا عمليًا من الانقسام والترتيب الهيكلى ومعبرًا عن رؤية مبذولة من الحق محتملة من الاجتما ع الإنسانى، إلا أن هذا الوضع كثيرا ما يتزعزع إستقراره. وقد أرسى الأساس لنشوء نوع خاص من استبصار الأمور بسبب اضطرابه المتكرر".(٨٥).

مدفوعين بهذا الموقف المتغاير، سعت جماعة الإخوان الجمهوريين فى السودان إلى تقديم رسالة ثانية للإسلام تستبدل بواسطتها الشريعة الإسلامية بقانون عام ثورى جديد ينسخ نصوصًا معينة من القرآن فيما يصبح الإسلام متسقا مع حقوق الإنسان الحديثة والقانون الدولى المرعى. وبهذا العمل، ادعى مفكروا الجماعة أنهم يتبعون فى شدة "كلية" القرآن والسنة، والمصادر الأساسية للشرع الإسلامى.

هذا النقد محاولة لنزع القناع عن الأصول الماركسية والليبرالية على حد سواء للفكر الجمهورى، اضافة إلى توجهه العلمى والروحى. وفى مجال القانون العام، ظهر القانون المقترح للجمهوريين مربوكًا ما بين مبادئ القانون الطبيعى وأحكام القانون الوضعى. إن إنزال الشريعة، مع ذلك، منزلة المعايير العلمانية وتقديراتها بحساب الفقه الدستورى الغربى وعدالته الجنائية ليس نهجًا للقيام بإصلاحات إسلامية فى المجتمعات المسلمة المعاصرة. وهو لا يوفر منظورًا منصفا نحو مساهمات الفقهاء الإسلاميين فى مجالات القانون الخاص، والعام، والقانون الدولى.

وعلى نقيض منهج الجمهوريين، تبنى الأساتذة والفقهاء الإسلاميون المحدثون وسائل فنية عملية كى ينهضوا بقضية اعمال المبادئ الحديثة لحقوق الإنسان والقانون الدولى فى التشريعات الوطنية، فى احترام واصل لإرث الفقه الإسلامى الغنى، ولقد فرضت تغيرات عظيمة الشأن فى شئون الوصاية على الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال. بإستخدام المنشورات القضائية ووسائل تكنيكية أخرى بدلاً عن النسخ – وهو مدخل ثورى حاد يقترح الجمهوريون إجراءه.

إن الحاجة إلى تطبيق متقدم للنصوص القرآنية حاجة معروفة فى المجتمعات المسلمة اليوم. ونحو إنجاز هذا الهدف، لا يتسغنى عن دراسة المحتوى التاريخى الذى أنزلت فيه كل أية على النبى ﷺ، فى دقة، وكيفما جرى الحال عليه، لا يخدم هذه الغاية شيئا أن يستخدم النسخ لإلغاء الفاعلية القانونية لآيات معينة من القرآن. ذلك أن ثبوت صدقية كتاب الإسلام القدسى جانب مقدس من إيمان المسلمين. وبالرغم من أن القرآن يشتمل تعاليم جوهرية بشأن العدالة ومراعاة حقوق الإنسان والقانون الدولى، فهو فى الاهتمام الأول كتاب للعقيدة والعبادة. ولا يستبعد هذا الأمر، مع ذلك، إمكانية إيجاد تفسيرات مختلفة فيما بين أساتذة مسلمين لنفس الآيات على مر الزمن، استجابة للتغير الاجتماعى ومشكلات التنمية.

يحتوى كتاب النعيم نحو اصلاح اسلامى الذى يثير الاهتمام نظرات ثاقبة تنفذ إلى الأعماق المعقدة من قداسة الشرع الاسلامى واستمراريته، مع أنها تجئ فى اصدارات حكيمة وتقويم قاطع مثير للجدل وعلى غرار ما يقترحه هذا النقد، يمكن أن يحقق إنجاز مساهمة أعظم للفقه القضائى

الإسلامى فى الميادين الحساسة لحقوق الإنسان والقانون الدولى إذا أكد على الشريعة الموروثة كمصدر حى للسوابق القضائية جنبًا إلى جنب مع المصادر الأخرى فى تلك العملية. وتنبثق قيمة هذا الاقتراح من فهم الحالة الراهنة لحقوق الإنسان والقانون الدولى وهى تحفل بالاختلافات والثغرات القانونية للتهرب من الالتزامات المنوطة بأتباعها على الرغم من أنها نصوص عالمية التوجه وتحظى باتفاقات عظيمة.

لقد أنزل الفرقان على النبى ﷺ ليجعل من المسلمين "أمة وسطًا"، على نحو ما يقول الله، كى يكونوا شهداء على الأمم إنه دور يُلعب للسلام، وتحقيق العدل، واستتاب النظام من أمة المسلمين. فإن مقصد الإسلام هو تفادى كل التجاوزات التى تصدر عن الجانبين المتطرفين، لأنه دين نصيح وعملى. وأخيرًا، "تغص الحياة بالمتناقضات فالخسران الظاهر قد يكون مكسبا حقيقيًا، والقسوة البادية قد تؤول إلى رحمة حقة، ورد الشر بالخير قد يكون فى كينونته عدلاً وليس تكرما. فحكمة الله تفوق كل حسابات البشر" (٨٦).

هوامش

١ - د.محجوب التيجاني : دكتوراه علم الاجتماع، جامعة براون، ١٩٨٣. مدير الأبحاث،المركز الأفريقي للديمقراطية ودراسات حقوق الإنسان، بنجول القامبيا.

٢ - De Waart, Paul (et al.) : innternational law and Development, Martinus Nijhoff Publishers, Boston,1988.

٣ - الرسالة الثانية للإسلام نشرت بالعربية عام ١٩٦٤. وترجمها إلى الإنجليزية الدكتور عبد الله أحمد النعيم، مطبعة جامعة سيراكيوز، ١٩٨٧، ويشار كذلك إلى أفكار محمود محمد طه التى قام بتفصيلها فى مطبوعات عديدة - نشرت كلها بالعربية- فى هذه الدراسة.

٤ - يقترن إسم الأحمدية بأحمد، وهو إسم من أسماء النبى صلى الله عليه وسلم ذكر فى الكتب المقدسة قبل نزول القرآن وفقا لإعتقاد المسلمين. وفيما يبدو من قراءة فكر طه، بوجه عام، لربما تصور طه أن الأحمدية رسالة ممتدة للنبى، وتناسب الحياة المعاصرة أكثر من الرسالة السابقة التى بلغت فى الحقبة الزمنية من نزول الآيات المدنية.

٥ - من هذه الجماعات، يكفى ذكر كلمات قليلة عن الشيوعيين الذين دعوا إلى اقامة دولة اشتراكية فى السودان. لقد رفضت هذه الدعوة من أغلبية المسلمين التقليديين الذين نظروا إلى المرتكزات العامة للحزب اللينينى الماركسى - أى الصراع الطبقى والدور الذى ستلعبه الطبقة العاملة لفرض سياسات ضد الرأسماليين- على أنها خارجة عن الشريعة قانونًا وممارسة، بالرغم من أن الشيوعيين شددوا على علاقة الدين، خاصة الإسلام، بكفالة التوجيه الأخلاقى والروحى للحياة الطيبة المرامة فى الدولة الإشتراكية. أنظر : الماركسية وقضايا الثورة السودانية، دار الوسيلة، الخرطوم، بلا تاريخ، لمزيد من التفاصيل، ولقد تقاسم طه والشيوعيون نفس الرأى حول جماعات الأخوان المسلمين أنها رجعية وضارة بالقيم السودانية والتسامح الدينى لكن طه انتقد المقومات الماركسية للشيوعية. وبدورهم كان الشيوعيون شديدى المعارضة لفكرة قيام دولة دينية وهى الفكرة التى كان يدعو لها طه وكذلك الإخوان المسلمون والأحزاب التقليدية الأخرى.

٦ – الأسس التى تقف عليها رسالة طه فى التنمية الاجتماعية لعلها توجد فى كتابه الدينى والتنمية الاجتماعية، أم درمان،١٩٧٤. أما تفكيره الإسلامى الرئيسى ومقتطفات من أفكاره عن القانون العام فتوجد في الثورة الثقافية، أم درمان،١٩٧٢، وطريق محمد، أم درمان، الطبعة السابعة، بلا تاريخ، بين مؤلفات أخرى عديدة.

٧ – محمود، محجوب التجانى : مفكرون سودانيون، مركز الأبحاث العربية، القاهرة تحت الطبع.

٨ – طه، محمود محمد : الماركسية في الميزان، أم درمان، ١٩٧٣.

٩ – طه، محمود محمد الماركسية فى الميزان، المرجع السابق. والآية هى(١٦ :١٧) (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرًا) أنظر: القرآن الكريم، وترجمة معانيه وتفسيره، للشرح.

The Holy Qur'an Text, Translation and Commentary, by A. yusuf Ali Amana Corp,. Bretwood, maryland, 1983,p.698.

١٠– طه، محمود محمد : طريق محمد. نفسه هذه أمثلة قليلة تدل على أثر الفكر الهيجلى – اللينينى على طه. ولمناقشة تفصيلية عن الدياليكتيك الهيجيلى والماركس أنظر Avineri, Shaomo, Tucker Robert (ed).the The Social and Political Thought of Karl marx, Cambridge u. Press, London, 1968. Karl marx, "Contribution to theCritique ofHegels Philosophy of Right "In Tucker Robert(ed). the marx-Engels Reader new york 1978.

١١ – طه، محمود محمد : تطوير شريعة الأحوال الشخصية، أم درمان،١٩٧١.

١٢ – طه، محمود محمد : الماركسية فى الميزان. نفسه.

١٣ – طه، محمود محمد : الثورة الثقافية، نفسه.

١٤ –Sudan Frank Fluher - Lobbar Carolyn: Islamic law and Soccity in the Cass, London,1987.

قارن بما أورده النعيم (An-Naim,1990) عن الحدود وتعدد الزوجات.

١٥ - An-Naim, Abdullahi Ahmes' Towards an Islamic Reformation Civil Lib Low Syracuse University Press, erties Humman Rights and International New York,1990.

١٦ - طه، محمود محمد : تطوير شريعة الأحوال الشخصية. نفسه.

١٧ - طه، محمود : الثورة الثقافية، نفسه.

١٨ - طه، محمود محمد: تطوير شريعة الأحوال الشخصية، نفسه.

١٩ - Matthews, Robert Do, "national Security: Propaganda or legitimate Concern?"Problems of Comtemporary Militarism, ed. by Asbjorn Eide & Marek Thee, Croom Helm, London, 1980, PP.140-147.

٢٠ - الفعر، حمزة، "المدخل لدراسة الشرع الإسلامي" في :التشريع الجنائي الإسلامي، المركز العربي للداسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٨٦، أنظر كذلك : مختصر تفسير أبن كثير، المجلد الأول، تلخيص ومراجعة محمد على الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨١، ص :١٠٣-١٠٥.

٢١ - طه، محمود محمد : الدين والتنمية الاجتماعية، نفسه.

٢٢ - يرى خالد المبارك أن "شنق الفيلسوف محمود محمد طه يجب أن ينظر إليه مقارنة بالتسامح السالف للصوفيين الذين سخروا من معتقدات كثيرة في الإسلام وأرتكبوا أفعالاً عديدة مثيرة للإعتراض". أنظر مقاله "الدين في السودان من المسامحة إلى الرقابة".

"Religion in the Sudan from tolerana to censorship, "in:Religion and Human Riohts-the Case of Sudan, Proceedirgs of the Conference convened by the sudan Human Rights Orgoniation, London, 1992,PP. 125-125.

٢٣ - Voll, John O., "Roreword", in An-Na'im, Abdnllahi A.: Towards and Lslamic Reformation, of Cit.

٢٤ – محمود، محجوب التجانى، "السجون بين الخراج والقانون الدولى"، فى : مجلة الأمن، وزارة الداخلية، الرياض. ١٩٩١.

٢٥ – يعتقد عدد كبير من الأساتذة السودانيين أن السودان سلك طريقًا مرنًا من العقيدة الإسلامية، يختلف إختلافًا عظيمًا عما خبرته مجتمعات مسلمة كثيرة أخرى. وما يكتبه خالد المبارك (١٢٣-١٢٢-١٩٩٢)، "فإن إرث الصوفية (فى السودان) متميز ومؤثر كتقليد ترك بصمة لا يزول أثرها عن الشعب.. فحتى الإنسان السكير تسامح معه أهل الصوفية عندما كان ينضم إلى مناسباتهم". أنظر الحاشية رقم ٢١ فى هذا النقد.

٢٦ - Sinaceur, Allal Mohammed, "Islamic tradition and Human Rights,"in:Phil osophilal Foundations of Human Rights, Unesco, Mayenne, France, 1986, PP.193-225.

٢٧ - Goldpiher, Lgnar. cited in: An-Na'im: Towards and Islamic Reformation, of Cit., Ft. 42,P.197.

٢٨ – نقد، محمد إبراهيم : فى حوار حول النزعة المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢٩ - أنظر : An-Na'im, Towards an Islamic Refomation, of. Cit., Ft. 87, P.205.

٣٠ - Shestaik, Jerome J, "The Turisprudenle of Human Rights", in: Haman Rights in Lnternational Law-Legal and Policy Lssues, edited by Theodor Meron, Clarendon Press, Oxrord, 1989).

٣١ - Ahmed, Khurchid (1983). Cited in Anna'im: Towards an Islamic Reformation, of Cit., ft 18,p. 193.

٣٢ - Fluher-Lobban, Carolyn: Islamic Lww and Sonety in the Sudan, OP. Cit.

٣٣ - Mayer, Ann Elizabeth, "The Dilemmas of Islamic Identity", in: Naman Rights and the World's Religions, edited by Leroy S. Rouner, University of Notre Dame Prese, Notre Dan, 1988, PP. 94-110.

٣٤ - من هؤلاء، لا يذكر النعيم أى أسماء. والحق يقال، إن كلاً من الفقهاء الأوائل أمثال ابن كثير (المتوفى عام ٧٧٤هـ) والإسلاميين المحدثين، مثل عبد الله يوسف على، أكدوا الحقيقة التى مؤداها أن النسخ "علامة دالة على قوة الله المطلقة أن خلقه يتخذ صيغًا وصورًا شديدة الكثيرة ليس فى العالم المادى وحده وإنما فى عالم الفكر والتعبير للبشر" (Ali, 1983:46). إن وقوع النسخ لا يرى إلا على أنه جزء من تنزيل القرآن خلال حياة النبى * أنظر على وجه الأخص مختصر ابن كثير، نفسه، ص ١٠٣-١٠٥.

٣٥ - هنا، يقر النعيم بأن الشريعة قانون عام. قارن رأيه أن "فقهاء الشريعة ما عرفوا فارقًا يميزون به القانون العام عن الخاص" (Lbid.15).

٣٦ - The Holy Qur'an Toct, Trnslatiom and Lommentary By A. Tonsif Ali, op. Cit., P.123.

يقرأ النص الكامل للآية (٧:٣) "هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب".

٣٧ - تقرأ ايات سورة المؤمنون (١٢:٢٣-١٤) مايلى : "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طن، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظامًا فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقًا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين." أنظر : القرآن الكريم، وكذلك شرح الآيات : ٨٧٥-٨٧٦. كذلك الآية ٥ من سورة الحج حيث تصف مراحل نمو الإنسان الطبيعى بيولوجيا.

٣٨ – أنظر فيما يتعلق بهذا الحديث وغيره من تعاليم النبى صلى الله عليه وسلم : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، للشافعى محى الدين أبى زكريا يحى إبن شرف النووى، الطبقة الثالثة، الشمرلى، القاهرة، بلا تاريخ.

٣٩ – بالرغم من أ. النعيم (1990:XV) يؤكد أنه "استهدى بالأستاذ عبد الله يوسف" فى كتاب The Holy Gmr'an tent, Tmslation. ، لكنه أرتأى أن يبسط اللغة مع إحتفاظه بالمعنى الدقيق للنص إلى أفضل ما تتيحه له استطاعته ،" فإنه لم يشير إلى على فى ترجمته للآيات (٤:٩٠) و (٣٩:٨، ٦٠-٦١) فى صفحة ١٤٦ من كتابة. فهو يحذف بالفعل من ترجمته للآية (١٩٣:٢) كلمة "العدل" التى أوردها الأستاذ عبد الله يوسف على فى ترجمته وهى بإضافتها لكلمة "الإيمان"تعطى معنى كلمة الدين (الإسلام) فى محتوى الآية (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله). وتذكر آية أخرى (٣٩:٢٢)، تحديدًا، ذكر الله فى "صوامع وبيع وصلوات ومساجد". إن هذه الكلمات جرى تغييرها بلا تدقيق إلى "معابد للعبادة والملكية." وتناقش جوانب أخرى من عدم التدقيق فى متن المقال.

٤٠ – يذكر على ٧٤-٧٣ :١٩٨٣) من سورة البقرة "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن." ويشرح(Lbid:1055) الأية ٢١ من سورة الروم فيما يلى: "إن الله خلق لكم أزواجًا من بين ظهرانيكم لعلكم تسكنوا معهن، وقد جعل الحب والرحمة فى قلوبك، وفى ذلك علامات لمن يفكر."

٤١ – لا تشير هذه بالضرورة إلى مناصرى الجبهة الإسلامية القومية، الإخوان المسلمين، أو الإخوان الجمهوريين. لكنها تشمل، ككل، النساء المسلمات من شمال السودان اللاتى أجرت البرفسور فلوهر-لوبان معهن مقابلاتها فى الخرطوم. ولمزيد من التفاصيل، أنظر فلوهر-لوبان (١٩٨٧)، المرجع السابق ذكره.

٤٢ – Farrag, Ahmed, "Human Rights and Liberties in Islam"in: Human Rights in a pluralist World-Lndividuals and Collectivities, edited by Jan Berting et al., Netherlonds Commission for Unesio of Roosevelt Study Center, Meckler, Westport, 1990,PP. 133-143.

٤٣ – سورة النساء ، الآيات ٣و ١٢٩.

٤٤ – Hassan, Ahmed (1970) نقلاً عن النعيم، نفسه.

٤٥ – يقضى القرآن فى صراحة قاطعة بأن يسلك المسلمون مسلكًا سلميًا ولا يتبعوا عدوانًا، مثلما يلزمهم بأن يصيروا أقوياء وعلى استعداد لصد الأعداء. وعلى نحو ما جاء فى صورة الأنفال (٦١:٨) "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شئ فى سبيل الله يوف إليكم وأنت لا تظلمون، وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم." أنظر : القرآن الكريم أما الجهاد (الحرب المقدسة) فهو ليس محصورًا وحسب فى قوة السلاح. وفيما يذكر النعيم (١٤٥-١٩٩٠): "إن الكلمة ومشتقاتها تدل على بذل النفس". أنظر كذلك الحاشية اللاحقة فى هذا النقد.

٤٦ – يشرح الأستاذ عبد الله يوسف على (٤٣٠ :١٩٨٣) أن "المناسبة الحالية لفرض الإستعداد للعدو يعود إلى ضعف سلاح الفرسان فى الحروب الأولى للإسلام. ولكن المعنى العام يستتبع ذلك إذ أنه فى كل قتال، بدنيًا كان أم فى سبيل الأخلاق أو روحيًا، سلح نفسك بأفضل الأسلحة ضد عدوك، وذلك حتى تدخل فى روعه مهابتك وإحترام القضية التى تقف مساندًا لها." إن هذا الشرح الهام يوحى بأنه فى نطاق حالة سارية من الاحترام المتبادل للعدل والسلام، يمكن أن يستبدل استعمال القوة الدينية بمستوى أعلى من القتال على الأصعدة الفكرية، والأخلاقية، والروحية.

٤٧ – يحوى القرآن آيات عديدة فى هذه المعانى المحددة. وكما شرح الأستاذ على (١٩٨٣:٨٦٢)، تضئ الأية (٣٩:٢٢)، كمثال، الحقيقة القائلة بأن "مجتمع المسلمين الصغير (فى المدينة) ما كان يقاتل من أجل وجوده وحسب ضد قريش فى مكة، وإنما كان قتاله من أجل العقيدة فى الله الواحد الحق.. وما كان بذلك ذا أثر على قوم بمفردهم. إن المبادئ المتضمنة كانت شاملة لكل الديانة، يهودية أو مسيحية أو مسلمة، ولكل المؤسسات التى أقيمت لأغراض التقوى". وقد فسر الأستاذ على الآية على النحو الأتى: "لولا أن الله يدفع قومًا بقوم، لتم بالقطع اقتلاع أديرة وكنائس وصوامع ومساجد يذكر فيها اسمه.".

٤٨ – مما يدعو للمنظمة أن العلاقات المعادية التي أصطبغت بها مجادلات الإخوان الجمهوريين مع الأخوان المسلمين في الشئون الإسلامية في جامعة الخرطوم خلال السبعينيات والثمانينيات لربما أنها ألهمت الزعم المطروح بأن حالة من العدوان تسود ما بين المسلمين" في أرجاء العالم".

٤٩ – يقترح رامزى كلارك (Ramsey Clark, ١٩٣٣:١٣٣) إنشاء وكالة للأمم المتحدة للتسليح، وتقييد السلاح، والضبط العسكرى "لكى توفر المعايير والإشراف.. لتحقيق مدى وقدرات سلاحية لا تتعدى ما هو، مطلوب لإدارة الحدود والأمن العام الداخلى (لكل أمة)". إن هذا الإقتراح يجيز فى صفاء استخدام القوة، حيثما لزم الأمر مع وضع أشد القيود التى يدعو لها القانون الدولى فى الأمر. وفيما نرى، يتماشى هذا الإقتراح للغاية مع الموجهات الإسلامية التى جرت مناقشتها فى هذا النقد، أنظر:

Clark, Ramsey, "A Woring Paper to Peace, "In:Nord-Sud XX1-Droits de l'homme, Liberte', No. 2,Geneve, 1993.

٥٠ – (١٩٥٥)..Gibb,H.A.R. نقلاً عن النعيم: (Op.Cit.,P.5).

٥١– Sinaceur, Mohammed Allal (1986). Cited in Paul Ricceur, "Lntroduction" in: Philosophical Foundations of Human Rights, Unesco, op. Cit., P. 20.

٥٢ – طه، محمود محمد : الدين والتنمية الاجتماعية، نفسه، ص :٣٢-٤٦.

٥٣ – Faruki (1971). نقلاً عن النعيم : (op. cit.,p.78).

٥٤ – محمود، محمد "معالجة أولية فى نقد الدولة الإسلامية– نموذج المدنية". فى: كتابات سودانية، العدد الأول، السنة الأولى، أكتوبر–ديسمبر، القاهرة،١٩٩١، س: ٢٠-٢٢.

٥٦ – An-Na'im Abdullahi A., "Application of Shari'a(Islamic Law) and Human Rights Uiolations in the Sudan, in: Religion and Human Rights The Lase of Sudan, Proceedings..., op. C.t., p. 90.

٥٧ – لتفاصيل أكثر عن هذه المسألة، أنظر:

Fluher Lobtan, Carolyn: Islamic Law and Society in the Sudan, op. cit.

٥٨ – Hassan, Riffat, "Da Human Rights and the Qur'anic Perspectives, "in:Journal of Ecumenical Studies, No. 19,1982, pp.51-65

٥٩ – Nickel, James W. :Making Sense of Human Rights Philosophical Reflections on the Lniversal Dedaratin of Human Rights, Unirers: ty of Colifrma press, Beekeley, 1987.

٦٠ – قارن النعيم ، Toward an Islamic Ropormatien, of Cit, es-peially pp. 146, 147,156.

٦١ – انتقادات النعيم لتطبيق القانون الجنائى للشريعة فى السودان أسمعت آنفًا من علمانيين عديدين وكثرة من الإسلاميين، رغمًا عن صدورها على أسس أيدلوجية وسياسية مختلفة عن الإخوان الجمهوريين، أضف إلى ذلك، أن النعيم شدد مؤخرًا على أن "خروقات حقوق الإنسان يحتمل أن تكون كاسحة.. عندما يسعى نظام عسكرى لفرض دولة سلطوية على نحو عقائدى، بغض النظر عما تعتنقه من توجه بعينه." وفى رأينا، يعلم هذا الحديث عن نقلة هامة أخرى للنعيم من أطروحته حول "الشريعة التاريخية" (كمصدر لإنتهاكات حقوق الإنسان) إلى تقدير أكثر قربًا من ذى قبل للأسباب المباشرة لإنتهاكات حقوق الإنسان فى الحياة المعاصرة، وعلى وجه التحديد، الأنظمة الديكتاتورية والإستبدادية. أنظر ص ١٣١-١٢٧ من مقاله:

"Applcation of -Shari'a (Islamic Law) and Human Rights Uiolations in the Sudan, "of cit.

٦٢ – An-Na'im: Toward an Islamic Reformation, oy. cit., Ft. 84, p. 219.

٦٣ – عوض، محمد محى الدين : بدائل الجزاءات الجنائية فى المجتمع الإسلامى، المركز العربى للداسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٩١.
٦٤ – مطلوب، عبد المجيد محمود "الأصل براءة المتهم"، فى : المتهم والحقوق فى الشريعة الإسلامية الجزء الأول، المعهد العربى للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٨٦.
٦٥ – العّوا ، محمد سليم "الأصل براءة المتهم" فى : المتهم والحقوق فى الشريعة الإسلامية، نفسه.
٦٦ – أبو زيد، محمد إبراهيم : تنظيم الإجراءابت الجزائية فى التشريعات العربية، الجزء الأول، المركز العربى للداسات الأمنية والتدريب، الرياض، ١٩٩٠.
٦٧ – القاعدة القرآنية لمعاملة أسرى الحرب بوصفهم المصدر الرئيسى للرق هى تحريرهم "بالعفو أو الفدية" وفقًا للآية (٤:٤٧) "فإما منا بعد وإما فداءًا". إن مواصلة المسلمين الرق فيما يصر النعيم (١٧٤ :١٩٩٠) عليه، ليس ناتجًا عن أداء الشريعة وإنما يمكن النظر إليه فى ضوء الظروف السياسية والإقتصادية الجارية فى تلك الأزمات.
٦٨ – Cassese, Antonio : Human Rights in A lhanging Wrrld, polity Press, Cam bridge, 1990.
٦٩ – نقلاً عن :
Impotent Superpower -Potent small state by Jan Engeland, Norwegian U. Press, Printed in Ergland by Page Bros (Norwich) Ltd, 1988, P.I.
٧٠ – Sivanandan, A., "A Blaik Perspective on the War,"in: Race and Class, Volume 32, Number 4, April-Une, London, 1991, P.85.
٧١ – يصعب أن تقارن الفتوحات العثمانية بحروب المسلمين الأوائل، ومثالاً على ذلك ، ما وقع فى السودان (١٨٢١ وما بعدها) من ذبح لعشرات الآلاف من السودانيين بسبب قتل إسماعيل باشا، إبن محمد على والى مصر. أنظر للإطلاع على مسيرة وافية للحكم العثمانى فى السودان :
Historical Dictionary of the Sudan, Flsher-lobban et al., Seiond ed., the Scarecrow Press, Lnc., Metuchen, 1992.

٧٢ - Adams, William Y.,: Nubia-Corridor to Africa, Prince-ton University Press, Allen Lane (London), 1977, (Rep. 1984).

٧٣ - نقلاً عن

Resolving Laims of Self-Determination - A Proposal for integrating priniples of internatimal lav with speific ap-plilation to the tibetan people. A ruport prepared for the lonferenie of lnteinatinal lawyers of tibet, 6-10 January 1993, London. Pre-lonfoenie Draft, Dec, 29, 1992.

٧٤ - Alston, Philip, "Appraising the United Nations Hu-man Rights Regime, "in: The United Nations and human Rights - A Critical Appraisal, edited loy philip Alston, Clarendon Press, Oxford, 1992.

٧٥ - The,Marek : "The Post- Gulf war technological Arma-ments: Spiral - Tran scending mihtary telnology and its conversion for human meeds. "Norwegian Lnstitute for Human Rights, Oslo. Paper Prepared for the East-west workshop on conuersion Resenrh, Berlin, Aprst 9-13, 1991.

٧٦ - أنظر إعلان مبادئ القانون الدولي بشأن العلاقات الودية والتعاون بين الدول وفق ميثاق الأمم المتحدة .

Declaration on Principles of Lnternational Law con-ceming Friendly relations and co-opesation amany states in accordanie with the charter of the united Na-tions, in: Encyclopeding of Human Rights, Edward lawson, Taylou & francis lnc., Neutork, 1991.pp. 357-358.

٧٧ - "an Agenda for Peace : Preventive Diplomacy, Peace-Making and peace Keeping." Report of the Secretary - Genecal Pursuant to the statemeat adopted by the Summit Meeting of the Security Council on 31 January 1992. In. African Joumal of International and Lomparative law, Oltober 1992, Volume 4Pt. 3, P. 754.

٧٨ - African Recovery, August 1992, P. 28.

٧٩ - تنال السلطات حصانة فى ارتكاب الجريمة وفق قانون العقوبات الجديد الصادر عام ١٩٩١ من الحكم الديكتاتورى للجبهة الإسلامية القومية، كمثلما تنص عليها المادة ١١ والمادة ١٥ وتنص الأخيرة على أن "القتل فى معرض أداء الواجب لا يعد جريمة. "إن هذا بلا ريب ليس قانونًا إسلاميًا، وإنما هو قانون قصد به تجاوز الشرع لأغراض سياسية. وكمثال ، لا تقوى المواد التى زج بها فى القانون على تبرير تعذيب الطبيب على فضل حتى الموت، أو إعدام مدنيين كثيرين غيره إضافة إلى ضباط الجيش الذين أعدموا بلا محاكمة تذكر عام ١٩٩٠، أو ما تم بعد ذلك من إعدامات خارج نطاق القضاء.

٨٠ - Unger, Robetto Mangaberia :False Necessity Anti - Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy - Part of Politics, a Work in constrnctive souil theory, cambridge university press, Cambnidge, 1987.

٨١ - أنظر تعقيب الأستاذ عبد الله يوسف على فى The holy Qur'an Text,.. PP. 143 and 747.

إصدارات المركز

	العنوان	المؤلف	السنة
١	دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات	أمير سالم	١٩٩١
٢	حقوق الإنسان وتأخر مصر	مجموعة من الكتاب	١٩٩٣
٣	دستورية حقوق الإنسان	د. وجدى ثابت غبريال	١٩٩٣
٤	خرافة التنمية أو السوق العالمى لتجارة الجوع	أمير سالم - د. علاء غنام	١٩٩٤
٥	البنك الدولى «الحكومات وحقوق الإنسان»	اللجنة الدولية للمحامين الأمريكيين - مترجم	١٩٩٤
٦	حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب	أمير سالم	١٩٩٤
٧	المواطنة المنقوصة «تهميش المرأة فى مصر»	د. مارلين تادرس - عبد العزيز الشبينى - أميرة عبد الحكيم	١٩٩٥
٨	حرية الإبداع وحقوق المبدعين	مجموعة المنتدى الفكرى الأول	١٩٩٥
٩	محكمة سيناء الدولية	أمير سالم - محمد عبد العال	١٩٩٥
١٠	الريشة ضمير الوطن	مجموعة من رسامى الكاريكاتير	١٩٩٥
١١	مولد يادنيا «كاريكاتير عن الانتخابات»	رؤوف	١٩٩٥
١٢	عالم بلا أغلال	جلال الجميعى	١٩٩٦
١٣	المرأة الأفريقية بين الحكم والدين	د. محجوب التيجانى	١٩٩٦
١٤	الفعل الثقافى فى سبيل الحرية	تأليف : باولو فريرى ترجمة : إبراهيم الكرداوى	١٩٩٦
١٥	التاريخ الفكرى والسياسى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان	تأليف : ألبير بابيه ترجمة : د. محمد مندور	١٩٩٦
١٦	الدين والدولة فى السودان	د. محجوب التيجانى	١٩٩٦
١٧	نبلاء وأوباش	سليمان فياض	١٩٩٦
١٨	تقرير عن ورشة العمل الإفريقية لتعليم حقوق الإنسان	تقرير	١٩٩٦
١٩	إرهاب الفكر وحرية الإبداع	مجموعة المنتدي الفكري الثاني	١٩٩٦
٢٠	إرهاب الصحافة أم صحافة الإرهاب	أسامة خليل	١٩٩٦
٢١	تقرير – واقع الطفل المصرى فى نهاية القرن العشرين	د . عماد صيام	١٩٩٦
٢٢	حق التعليم وتعليم الحق	د . عماد صيام	١٩٩٦

مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان

أهداف وأنشطة المركز:

- تنظيم دورات التعليم الشعبى لحقوق الإنسان.
- القيام بالأبحاث والدراسات القانونية عن القوانين المصرية التى تتعارض مع الدستور المصرى والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.
- توثيق وجمع المعلومات والأبحاث والدراسات سواء التى أعدها المركز أو المتوافرة بالتعاون مع مراكز أخرى سواء كانت أكاديمية أو من منظمات لحقوق الإنسان محلية أو عربية أو دولية.
- توثيق المعلومات والتقارير والأبحاث والمواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة أو إحدى منظماتها أو لجانها المختلفة فيما يتعلق بحقوق الإنسان.
- تكوين مكتبة متخصصة فى حقوق الإنسان تحوى المراجع والدوريات والنشرات المصرية والعربية والدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.
- تنظيم ندوات بين المعنيين والمهتمين بحقوق الإنسان من أجل مزيد من البحث والتثقيف بحقوق الإنسان.

يتعاون المركز فى سبيل ذلك مع كافة الأفراد والمنظمات غير الحكومية المحلية والعربية والدولية، وكذلك أجهزة الأمم المتحدة خاصة مركز حقوق الإنسان. ويتلقى فى سبيل ذلك المشورة والدعم والتدريب وكافة المساعدات التقنية لتحقيق أهداف المركز.

رقم الإيداع ٢٣٠٢ / ٩٧

الترقيم الدولى I.S.B.N
977 - 5421 - 14-4

المطبعة التجارية الحديثة

٢٢ شارع ادريس راغب - الظاهر - غمرة

القاهرة ت : ٥٩٠٣٣٦٤

لقد شهدت إفريقيا صراعًا اتسم بالعنف وبدرجات متفاوتة بين أجهزة السلطة فى الدولة وجماعات مسلمة منظمة تجاهد لإقامة حكم بقيادة تنظيماتها الدينية. وشملت تلك التنظيمات من أقطار القارة السودان ومصر والجزائر وتونس، وبدرجة أقل حدة المغرب وليبيا وموريتانيا والسنغال. أما فى نيچيريا، فتهدد صراعات سياسية وحدة الدولة، وتستخدم فى شمال نيچيريا الدين، ويتم التحزب فى جنوبها لدين آخر، ويؤثر كل ذلك الصراع سالبًا على تطور الأمة السياسى ومشروعها الديمقراطى، بإشاعة العنف والإرهاب بدلاً من الحوار والإقناع والإقتناع واحترام الرأى الآخر.



LRRC

مركز الدراسات والمعلومات
القانونية لحقوق الإنسان